HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE,

DANS L'ANTIQUITÉ ET LES TEMPS MODERNES,

PAR

PAUL JANET,

Professeur de logique au lycée Louis-le-Grand.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES)

TOME PREMIER.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

MDCCCLVIII


NAZIONALE
1
17 -F
27
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
ROMA

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LA FAMILLE.

LEÇONS DE PHILOSOPHIE MORALE.

TROISIÈME ÉDITION.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Un volume in-12. 1857. Prix . . . . 3 fr.

ESSAI SUR LA DIALECTIQUE DE PLATON.

Un volume in-8. 1848. Prix. . . . 3 fr. 50 c.

TRADUCTION

DES

CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN,

AVEC UNE INTRODUCTION.

Un vol. in-12. 1858. Prix. . . . 3 fr. 50 c.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE,

DANS L'ANTIQUITÉ ET LES TEMPS MODERNES,

PAR

PAUL JANET,

Professeur de logique au lycée Louis-le-Grand.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES).

TOME PREMIER.

PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

41, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS.

—

M DCCC LVIII

(1036) SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Mme Ve BELIN.

En 1848, l'Académie des sciences morales et politiques mit au concours la question suivante :

« Comparer la philosophie morale et politique de Platon et d'Aristote avec la doctrine des philosophes modernes les plus célèbres sur ces mêmes matières. Démêler ce qu'il y a de vrai et de faux, de passager et d'éternel dans ces différents systèmes. »

Nous donnons au public le mémoire couronné, mais non sans d'importantes modifications, que nous devons signaler pour être fidèle à la condition que l'Académie elle-même impose à ses lauréats (1).

L'Académie ne demandait qu'une comparaison entre les plus grands systèmes de morale et de politique anciens et modernes : entraîné par l'intérêt du sujet, nous l'avons beaucoup développé, et nous croyons pouvoir présenter ce livre comme une Histoire de la philosophie morale et politique.

Il y a donc dans l'ouvrage actuel plusieurs chapitres entièrement nouveaux, et qui n'étaient pas dans le mé-

(1) « L'Académie, afin d'éviter les inconvénients attachés à des publications inexactement faites des Mémoires qu'elle a couronnés, invite les auteurs de ces Mémoires à indiquer formellement, dans une préface, les changements ou les additions qu'ils y auront introduits en les imprimant. » (Règlement de l'Académie des sciences morales et politiques.)

moire primitif; par exemple, les chapitres sur la morale et la politique chrétienne, sur le moyen âge avant et après saint Thomas d'Aquin, sur l'école de Machiavel, sur la morale du XVIe siècle, sur la politique protestante au XVIe siècle, sur l'école de Montesquieu. D'autres ont été complétement refondus; par exemple, les chapitres suivants: saint Thomas d'Aquin, Machiavel, Hobbes et Spinosa, Locke, Kant. Enfin les autres parties du livre, sans être aussi largement remaniées, ont été très-modifiées, et, je l'espère, améliorées.

Ce que nous n'avons pas changé dans le livre, ce sont les doctrines : d'abord nous ne le devions pas, et d'ailleurs nous n'avions aucune raison de le faire. C'était l'esprit de ce travail, beaucoup plus que son mérite, que l'Académie avait voulu récompenser; j'espère qu'elle le retrouvera intact et fidèle dans le livre que nous publions.

Il me reste, en terminant, à exprimer mes remercîments au savant bibliothécaire de Strasbourg, M. le professeur Yung, pour l'extrême obligeance avec laquelle il a mis à ma disposition les trésors de sa bibliothèque et de son érudition bibliographique.

INTRODUCTION.

Dans tous les temps il s'est rencontré des écrivains philosophes, qui, sans avoir participé aux fonctions publiques, ou les ayant traversées, ont occupé les loisirs de l'état privé à rechercher les principes de la politique. Quelques-uns ont cru devoir s'excuser d'une telle entreprise. Machiavel, qui avait, autant que personne au monde, le droit de traiter ces matières, ayant été mêlé aux plus grandes affaires de son temps, se demande dans la dédicace du *Prince* à Julien de Médicis, s'il est permis à un particulier de donner des leçons à ceux qui gouvernent; et il répond ingénieusement que ceux qui sont dans les vallées peuvent voir beaucoup de choses que l'on n'aperçoit pas sur les hauteurs. J.-J. Rousseau se fait la même objection : « On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législateur je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire. Je le ferais, ou je me tairais. » Ces pa-

roles de Rousseau sont peut-être plus orgueilleuses que judicieuses. Il est plus facile de dire ce que l'on ferait étant prince, que de le faire quand on le devient. D'ailleurs le *Contrat social* est un ouvrage tout spéculatif, qui ne nous apprend guère comment il faut agir dans la pratique. Les paroles de Machiavel sont plus raisonnables; mais on peut les rétorquer. Car si l'on voit de la vallée beaucoup de choses qui échappent sur les hauteurs, on aperçoit aussi sur les hauteurs beaucoup de choses que ne voit pas l'habitant des vallées. Ce ne sont point là des raisons.

Le vrai principe du droit qu'ont les hommes privés qui réfléchissent de traiter des matières d'Etat, sans avoir besoin pour cela d'être ministres ou d'être princes, c'est le droit dévolu par la nature à la raison humaine d'observer et d'étudier tous les faits et tous les objets qui nous entourent, et qui intéressent notre condition. S'il a été permis à l'homme de sonder le secret du Créateur et de découvrir les lois du système du monde, lois auxquelles il n'a point coopéré, et qu'il ne peut qu'appliquer sans y changer un iota, comment lui serait-il interdit de pénétrer le secret d'un mécanisme qui le touche de bien plus près, dont il est partie intégrante, et quelquefois partie souffrante, et qui paraît être l'ouvrage des hommes? Sans doute, s'il s'agit d'une

mesure à prendre, l'administrateur est ordinairement le plus compétent, quoique même alors le bon sens public ne soit peut-être pas méprisable. Mais rechercher le principe et la nature de l'Etat, en déterminer les conditions éternelles, les formes diverses, les lois de développement, les obligations et les droits, c'est là l'objet de la science et non du gouvernement. Celui-ci est trop occupé à agir, pour avoir le temps de penser. S'il s'avisait d'agiter des problèmes spéculatifs, il négligerait les affaires et les intérêts pour le maniement desquels il existe. Il faut cependant que ces problèmes soient traités et discutés : autrement le mécanisme de l'Etat deviendrait bientôt semblable à ces outils grossiers, admirable invention de l'enfance des âges, mais qui conservés par la routine, défendus par le préjugé, sont un obstacle à tout progrès. Sans l'examen et la critique, le monde entier se transformerait en une Chine universelle.

Il y a donc une science de l'Etat, non pas de tel ou tel Etat en particulier, mais de l'Etat en général, considéré dans sa nature, dans ses lois, et dans ses principales formes. C'est cette science que j'appelle la philosophie politique, et dont j'entreprends l'histoire.

Mais, quoique la philosophie politique soit une science qui ait ses principes propres et ses lois particulières, quoi-

qu'elle porte sur un ordre de faits qui ne doit être confondu avec aucun autre, il est utile et même nécessaire de ne point la séparer d'une autre science à laquelle elle est naturellement unie par mille liens divers, je veux dire la philosophie morale. Les publicistes anciens n'ont jamais mis en doute cette alliance de la morale et de la politique; et les plus grands d'entre eux ont été aussi les plus grands moralistes de leur temps : Platon, Aristote, Cicéron. Il n'en a pas toujours été ainsi chez les modernes; la division des sciences a été cause que l'on a vu des moralistes négligeant presque entièrement la politique, et des publicistes étrangers à la science de la morale: cette séparation même n'a pas été sans inconvénient. Néanmoins, ces deux études n'ont jamais cessé d'influer l'une sur l'autre, et elles ont une histoire commune.

Nous voudrions, dans cette Introduction, exposer les relations de ces deux sciences, et montrer par où elles se séparent et par où elles s'unissent. C'est là un sujet très-vaste et dont nous ne pourrons qu'indiquer les points principaux. Ce sera en même temps faire connaître l'esprit de ce livre, et en recueillir la pensée principale, un peu dispersée au milieu des études si variées et si complexes qui vont suivre.

Nous rencontrons sur cette question deux doc-

trines opposées : celle qui sépare entièrement la politique de la morale, et celle qui absorbe l'une dans l'autre. La première est celle de Machiavel, la seconde est celle de Platon. J'appelle machiavélisme toute doctrine qui sacrifie la morale à la politique, et platonisme toute doctrine qui sacrifie la politique à la morale. Examinons l'une et l'autre.

« Eh quoi ! disent ou pensent les partisans avoués ou secrets de Machiavel, prétendez-vous enchaîner aux règles étroites de la morale domestique et privée, les Etats, les princes et les peuples ? Les devoirs d'un chef d'Etat ne sont pas les mêmes que ceux d'un chef de famille ; s'il voulait rester fidèle en tout aux scrupules d'une morale étroite, il se perdrait lui-même et son peuple avec lui. On comprend bien que les individus soient gênés et retenus par certains devoirs : sans quoi la société périrait. Mais la société elle-même n'a d'autre devoir que de se conserver ; et c'est elle seule qui est juge des moyens qu'elle emploie à cet usage. Ce qui est vrai de la société en général, l'est de toutes les sociétés particulières, c'est-à-dire des diverses républiques dont le monde est composé. Ce qui est vrai de la république ou de l'Etat, l'est aussi du prince qui le gouverne et le représente. Sans doute, comme homme privé, le prince est assujetti aux mêmes devoirs que les autres

hommes; mais, comme homme public, il ne relève que de lui-même. Ce qui est vertu dans l'homme privé peut être vice chez l'homme d'État, et réciproquement.

» Supposez un instant pour vraie cette chimère platonicienne d'une république ou d'un prince parfaitement vertueux, vous tombez dans l'impossible et l'impraticable. Sans doute il serait à désirer que les hommes fussent toujours bons; mais, comme en fait ils ne le sont pas, celui qui veut être bon au milieu des méchants est sûr d'être leur victime : si vous ne trompez pas, vous serez trompé : si vous n'employez pas la violence à propos, vous tomberez sous la violence. Voyez les grands politiques de tous les temps : Alexandre se faisant passer pour Dieu; Romulus tuant son frère; César passant le Rubicon; Auguste feignant d'abdiquer l'empire pour le posséder plus sûrement; et chez les modernes, Philippe le Bel, Ferdinand le Catholique, Louis XI, les Borgia, les Médicis, et jusqu'au généreux Henri IV, qui acheta Paris pour une messe, en voyez-vous un seul qui ait négligé pour réussir d'employer tous les moyens, tantôt l'astuce, tantôt le crime ? Voilà la politique des princes: mais les républiques sont-elles plus innocentes ? Est-il dans l'histoire un prince d'une plus insigne mauvaise foi que l'ont été les Romains? un tyran plus soupçonneux, plus cruel, plus terrible que

la république de Venise? un conquérant moins scrupuleux dans les moyens, plus barbare dans sa domination que le peuple anglais, le plus libre des peuples modernes? Si vous lisez l'histoire au point de vue de la morale vulgaire, tout vous révoltera et vous ne comprendrez rien à ces grandes révolutions. Mais, pour l'homme éclairé, tout s'explique, tout se justifie, grâce à un principe supérieur, qui est, en quelque sorte, le mystère de la politique, à savoir le principe de la raison d'Etat. »

Ainsi parlent les écoliers du machiavélisme, très fiers de paraître, selon l'expression d'un d'entre eux, « déniaisés en politique. » Mais, quoique l'expérience semble leur donner raison, la science et la conscience se refusent à leur accorder leur suffrage. Il n'est pas probable que les intérêts les plus graves des individus et des peuples soient couverts de voile et de mystère. La raison d'Etat doit céder la place à la raison publique, qui elle-même ne peut pas être en contradiction avec la conscience publique. A mesure que l'esprit humain s'éclaire, et que l'opinion pénètre dans ces arcanes de la politique, comme on les appelait autrefois (*arcana imperii*), beaucoup de choses deviennent impossibles, d'autres plus difficiles, et, sans qu'on puisse entrevoir encore le moment où s'opérera la réconciliation com-

plète de la politique et de la morale, il faut avouer cependant que, depuis trois siècles, de grands progrès ont été faits, que la politique du XVe et du XVIe siècle nous paraîtrait odieuse aujourd'hui, qu'on ne supporterait même pas tout ce qu'on permettait à Richelieu et à Louis XIV, et que l'honnêteté est la première condition qu'on exige, quand on le peut, d'un gouvernement.

Pour discuter avec les politiques, il faut essayer de mettre, autant que possible, l'expérience de son côté; mais, avec les philosophes, cela n'est pas nécessaire. A ceux-ci nous dirons : peu nous importe ce qui se fait; nous ne cherchons que ce qui se doit. Nous savons bien que les hommes ne peuvent être parfaits; mais si cette raison était bonne, elle vaudrait contre la morale privée tout aussi bien que contre la morale publique. Si le saint pèche sept fois par jour, combien de fois pèche celui qui n'est pas saint ? Faut-il conclure que les hommes doivent se dispenser de toute vertu, parce qu'ils ne peuvent atteindre qu'à une vertu imparfaite ? Ainsi des politiques. Accordons-leur que l'honnêteté parfaite leur est impossible; il n'en est pas moins vrai que cette honnêteté parfaite est la loi de leurs actions, et que tout ce qui s'en écarte est répréhensible. Autrement, c'est faire de l'exception la règle, ou plutôt c'est détruire

toute règle, et abandonner les destinées des peuples à la passion et au caprice des individus.

On oppose cette maxime périlleuse et équivoque : Le salut du peuple est la loi suprême. Mais le salut d'un peuple, c'est la justice elle-même; et s'il fallait opposer maxime à maxime, je dirais : *Fiat justitia, pereat mundus*, que le règne de la justice arrive, dût le monde périr. Mais le monde n'est pas réduit à cette alternative, de périr, ou de pratiquer la justice : car c'est par elle seule qu'il peut durer. D'ailleurs, il est toujours faux de changer en maxime générale et absolue ce qui ne saurait être vrai qu'à la dernière extrémité. Admettez un instant cette raison mystérieuse du salut public, aussitôt tout est permis; car il est toujours possible d'affirmer que telle action, telle mesure est nécessaire au salut du peuple. Démontrez, par exemple, que la Saint-Barthélemy n'était pas nécessaire au salut général: je vous en défie. Car rien ne prouve que si l'on eût traité sincèrement avec les protestants, ils n'en eussent pas abusé pour diviser le pays, détruire la monarchie et établir la république en France. Ce grand coup les a abattus pour toujours, et a permis de ne leur accorder plus tard que des libertés innocentes. Nierez-vous cela? On peut vous répondre encore, comme le fait Gabrie

Naudé dans ses *Coups d'Etat*, que le coup n'a pas été assez décisif et assez général, et qu'on ne leur a pas tiré assez de sang. Enfin, je ne sache pas une seule action détestable dans l'histoire que l'on ne puisse justifier par ces principes.

Il faut d'ailleurs distinguer deux sortes de machiavélisme : le machiavélisme princier et le machiavélisme populaire. Ceux qui sont le plus ennemis du premier, ne sont pas toujours assez prémunis contre le second. On admet volontiers que tout n'est pas permis à un prince ; mais on est assez disposé à croire que tout est permis au peuple. Pour moi, je n'y vois pas de différence. Qu'une injustice soit commise par un prince ou par un peuple, elle est toujours une injustice; et quiconque en juge autrement est, si j'ose dire, un tyran ou un esclave : tyran, s'il est prêt à commettre une pareille action; esclave, s'il consent d'avance à la subir. J'avoue que les extrémités par lesquelles un peuple défend sa liberté ou son existence sont quelquefois dignes d'excuse; mais je ne puis leur donner mon admiration, si elles révoltent ma conscience. Quelques-uns ne voient dans le machiavélisme que l'art de tromper; et, dans leur mépris pour les mensonges des cours, ils sont pleins d'indulgence pour les basses fureurs des multitudes. Mais le machiavélisme n'est pas seulement cette finesse

puérile et frivole qui se sert de la parole pour cacher la pensée : c'est une politique cauteleuse ou violente, selon le besoin, tantôt couverte et tantôt déclarée, et qui emploie aussi volontiers le fer et la cruauté que la fraude et la trahison : elle peut donc convenir aux peuples comme aux cours ; et, dans ce sens, le terrorisme lui-même est machiavélisme.

A l'extrémité opposée se rencontre une doctrine que j'appellerai le platonisme, du nom de celui qui l'a le plus illustrée. Cette doctrine subordonne absolument la politique à la morale, établit que la vertu est la fin de l'Etat comme de l'individu, se propose pour modèle le gouvernement de Lacédémone, et remet le gouvernement entre les mains des sages et des philosophes. Tels sont les traits généraux et constants de la politique de Platon dans ses deux plus grands ouvrages, la *République* et les *Lois*. Mais il y a, dans ces deux applications d'une même politique, une différence capitale. Dans la *République*, la vertu est obtenue sans le secours des lois, et par le seul moyen de l'éducation. Dans les *Lois*, au contraire, la vertu est l'œuvre du législateur, l'effet de la surveillance de l'Etat, en un mot, de la contrainte. De là deux sortes de platonisme : le platonisme chimérique, qui se plaît dans la contemplation d'un état impossible, confond la politique avec la pédagogie, et croit

à la toute-puissance et à l'infaillibilité de la science ; le platonisme despotique, qui, moins confiant dans la perfection des hommes, ne recule pas devant les moyens ordinaires de la politique, et se propose pour fin de rendre les hommes heureux et vertueux, sans les consulter, qu'ils y consentent ou non, par l'autorité de l'Etat.

Il n'est pas difficile de faire voir ce qu'il y a d'illusion dans la première de ces deux formes du système platonicien. Aussi ne faut-il point s'attacher à la combattre sérieusement, car elle n'est, chez Platon, qu'une utopie volontaire ; et il a toujours été permis à la philosophie, comme à la poésie, de se faire un idéal, et de se représenter les choses telles qu'elles devraient être, au lieu de les peindre telles qu'elles sont. Mais il n'en est pas de même de ce second platonisme, que j'appelle despotique, et qui a eu plusieurs applications dans l'histoire.

Rien de plus vrai et de plus séduisant, au premier abord, que cette doctrine : l'Etat doit faire régner la vertu ; rien de plus dangereux dans l'application. Si la fin de l'Etat est la vertu, il va sans dire que le citoyen ne saurait être trop vertueux, et, par conséquent, l'Etat trop scrupuleux et trop vigilant. Voilà l'Etat qui intervient dans la vie domestique, dans la vie privée, dans la conscience même : rien ne lui est fermé ; il entre dans les maisons, il s'asseoit à la table des citoyens, et sa surveillance n'épargne

même pas le lit nuptial. Les jeux de la jeunesse, les amitiés, les attachements, les chants de la poésie, les rhythmes musicaux, les doctrines philosophiques, le culte, en un mot l'esprit, l'âme, le cœur, l'homme tout entier devient l'esclave d'une censure étroite et oppressive : l'individu perd tout ressort en perdant toute initiative et toute responsabilité, ou bien un fanatisme desséchant le rend peu à peu étranger à tous les sentiments de l'humanité. J'avoue que l'intervention de l'Etat dans le gouvernement des mœurs a pu avoir quelquefois, dans l'antiquité par exemple, de salutaires effets; je ne méconnais pas ce qu'eut de grand et d'utile l'institution de la censure dans la république romaine; personne ne voudrait retrancher de l'histoire l'austère et noble figure de Caton le Censeur : cette institution peut encore être justifiée, comme un reste du système patriarcal par lequel les républiques ont dû commencer, et où le père de famille avait à la fois le gouvernement et l'éducation, l'autorité politique et la correction morale. Enfin, il faut ajouter que le censeur n'avait à Rome aucun pouvoir par lui-même, et que son autorité était simplement morale. Il n'en est pas moins vrai que la censure des mœurs, prise en soi, est une institution fausse, et qu'elle est étrangère à la vraie destinée de l'Etat.

Cependant, le platonisme despotique, tel que nous venons de le décrire, a sa beauté et sa grandeur; mais il peut dégénérer encore, et devient alors ce que j'appellerai le faux platonisme, afin que le divin Platon ne paraisse en rien responsable de cette déplorable dépravation de ses principes. Le faux platonisme est un fanatisme hypocrite, qui, pour établir ce qu'il appelle arbitrairement la vertu, dans les Etats, ne craint pas d'employer tous les moyens et de violer toutes les lois de la justice et de l'humanité. Je ne parle pas du fanatisme religieux, qui a beaucoup de rapport avec celui-là, mais de cette folie politique qui, nourrie dans une admiration mal entendue de l'antiquité, ne voit partout que corruption, vice et immoralité, et ferait volontiers le vide dans l'univers, ne laissant à la justice qu'un désert à gouverner.

Quoique très-opposés dans leurs principes, le faux platonisme et le machiavélisme peuvent se rencontrer dans l'application. Nous en avons un exemple assez remarquable dans l'histoire de notre révolution. Danton, par exemple, est un politique de l'école de Machiavel. Assez peu cruel par caractère et par tempérament, il ne craignit point d'employer la cruauté pour soutenir la cause qu'il avait embrassée. Il semble qu'il ait lu dans Machiavel lui-même (1) que, « lorsqu'on veut fonder un gouverne-

(1) Voyez plus loin, l. III, c. I, p. 465 et suiv.

ment, il faut épouvanter par quelque coup terrible les ennemis de l'ordre nouveau; » que « quiconque veut établir la liberté, et ne fait point périr les fils de Brutus, périt lui-même infailliblement; » que « pour établir une république dans un pays où il y a des gentilshommes, on ne peut réussir sans les détruire tous. » Voilà quelle fut la politique de Danton, politique toute machiavélique, comme on voit. Cependant son cœur, qui n'était pas méchant, finit par se lasser, et lui-même mourut à son tour pour avoir voulu la clémence. Mais le mot qu'on lui prête dans sa prison est encore d'un sceptique et d'un politique sans idéal : « L'humanité m'ennuie, dit-il. » Ce n'est pas ainsi que finit madame Roland: la liberté et la justice eurent ses derniers adieux. Voici maintenant le faux platonicien, le vrai fanatique, le sombre et implacable Saint-Just, de tous les montagnards le plus original sans aucun doute avec Danton. Ce naïf jeune homme avait lu dans Montesquieu, dans Mably, dans Rousseau, que la vertu est le principe des républiques, et il crut que la révolution ne pouvait être sauvée que par la vertu. Mais, comment établir la vertu dans un Etat corrompu autrement que par la violence, et, comme le dit encore Machiavel, en faisant couler des torrents de sang? Ce n'est pas tout. Que faut-il entendre par vertu? « C'est, dit Montesquieu,

l'amour de la frugalité et de l'égalité. » Mais l'amour de la frugalité est incompatible avec la richesse, et l'amour de l'égalité avec la noblesse. Les riches et les nobles, voilà donc les ennemis de la vertu, les ennemis de la république, les *suspects*. Singulière fortune des destinées et des réputations! Supposez Saint-Just né dans un temps paisible, sous une monarchie respectée : il eût épanché dans quelques écrits inoffensifs les conceptions de son imagination malade, et son nom se fût ajouté peut-être à ceux des grands rêveurs innocents. Mettez-le, au contraire, dans une révolution et au gouvernement de l'Etat, c'est un politique farouche et sans pitié.

Une autre forme du même platonisme est la politique théocratique, qui donne pour fin à l'Etat la vertu religieuse, et pour gouvernement le pouvoir spirituel. Le platonisme en lui-même n'est qu'une théocratie philosophique. Au lieu des sages qui gouvernent la république platonicienne, supposez des prêtres, et vous êtes dans l'Inde et en Egypte. Platon, obéissant au génie de la Grèce, a changé les brahmanes en philosophes. Admettez maintenant qu'il y ait deux ordres de vertus : la vertu humaine, que Platon a seule connue; et la vertu religieuse, qui procure le salut. Admettez encore, qu'au lieu d'un corps de philosophes recherchant librement et

par la science les principes de la vertu, il y ait un corps de prêtres chargé spécialement par Dieu d'enseigner la science du salut, n'est-il pas évident que la république de Platon se changera en une république théocratique, démocratie, aristocratie ou monarchie, selon les circonstances? Tel fut le gouvernement des jésuites au Paraguay; tel fut le gouvernement de Calvin à Genève; tel aspirait à être, au moyen âge, le gouvernement de la papauté sur toute l'Europe.

Cette politique soulève d'abord les mêmes objections que le platonisme en général, mais de plus quelques objections particulières. Si c'est déjà une difficulté de donner à l'Etat pour fin la vertu, c'en est une bien plus grande encore de lui donner pour fin le salut des âmes. Des deux destinations de l'homme, l'une terrestre, qui se termine à la pratique de la vertu, l'autre céleste qui consiste dans la vie future, il est fort douteux que l'Etat ait pour but de nous conduire à la première; mais il est bien certain qu'il n'est point chargé de nous procurer la seconde. Le salut est une affaire entre Dieu et l'homme, par l'intermédiaire ou avec le secours du sacerdoce; mais le magistrat n'y est pour rien. C'est moi seul qui puis faire mon salut, et par mes œuvres propres. L'Etat ne peut se substituer à moi, sans détruire dans sa racine même le principe de la religion. De son côté, le

pouvoir spirituel, en usurpant le pouvoir politique, ou en l'asservissant, tend par là à se détruire soi-même comme pouvoir religieux. En effet, le pouvoir religieux consiste essentiellement dans un empire moral : emprunte-t-il l'arme de la loi et le secours du bras séculier, il donne à entendre par là que son empire moral est insuffisant ; et plus il gagne d'un côté, plus il perd de l'autre. Ce n'est pas tout. S'il n'y avait qu'une seule manière, unanimement reconnue, de faire son salut, on pourrait comprendre que l'Etat et l'Eglise, suivant une même route et cherchant une même fin, le bonheur des citoyens, se rencontrassent dans la pratique. Mais, comme en fait il y a un très-grand nombre de voies différentes vers le salut, l'Etat en choisissant une d'elles et en l'imposant à ses membres, tranche par là même la question de savoir quelle est la plus sûre; or il n'a pas autorité pour cela. Si l'on dit que ce n'est pas l'Etat qui fait ce choix, mais l'Eglise, l'Eglise qui a dû nécessairement le faire d'abord pour elle-même, qui est persuadée à priori de la vérité de son symbole et qui ne peut pas admettre deux vérités, l'une terrestre et l'autre céleste, qui enfin, par cela seul qu'elle existe, s'engage à transformer la société laïque sur le type de la cité divine dont elle est l'image, je réponds que si elle le fait par la persuasion, non-seulement c'est son droit,

mais son devoir le plus sacré; mais que si elle s'empare de l'autorité, elle commet une usurpation, et que l'Etat, à son tour, commet une injustice en acceptant cette servitude; car il exclut par là même tous ceux qui, n'étant pas de la confession dominante, ont cependant comme hommes le même titre que les autres à sa protection. Il est vrai que souvent, l'Etat, au lieu d'être l'instrument de la religion, se sert de la religion comme d'un instrument pour gouverner plus aisément les hommes; et c'est là d'ordinaire qu'aboutit la théocratie: mais ce n'est plus alors qu'une forme particulière du machiavélisme, et l'une des plus recommandées par le célèbre politique de Florence.

Entre le machiavélisme et le platonicisme, le point juste et précis des rapports de la politique avec la morale est très-difficile à fixer. Essayons-le cependant.

Je dis que la politique suppose la morale, pratiquement et théoriquement: 1° en fait, sans mœurs et sans vertu, l'Etat est imposible et périt infailliblement; 2° en théorie, la philosophie morale peut seule nous faire connaître la véritable fin de la philosophie politique.

I. L'Etat, nous l'avons dit, n'est pas institué pour faire régner la vertu, mais il ne peut pas se passer d'elle. Supprimez un instant par hypothèse la bonne foi, le courage, l'équité, l'amour de la patrie, et voyez ce que

deviendrait un Etat, privé de toute force morale. Chez les magistrats, rien ne peut suppléer à l'intégrité, à l'amour des fonctions, au zèle du bien public. Créérez-vous des inspecteurs pour les surveiller? Ces inspecteurs eux-mêmes auront besoin de vertu, pour ne pas devenir complices de leurs subordonnés. Donnez-vous à un seul le souverain pouvoir, il lui faudra une vertu sans bornes, pour suppléer à toutes celles qui font défaut. Imaginez-vous des constitutions pour enchaîner tous les pouvoirs publics les uns par les autres, elles auront assez de mailles, pour laisser passer les trahisons, si l'amour de la justice et du droit ne comble pas les vides. Les lois et les mécanismes politiques ne sont que des points d'appui pour la faiblesse des hommes: le principal ressort est toujours dans le cœur. Dans une armée, la discipline soutient le courage, mais elle ne le remplace pas. Chez les citoyens, il ne faut pas moins de vertu que chez les magistrats. Sans courage, l'Etat est asservi; sans amour du bien public, l'Etat est languissant; sans amitié et sans concorde, l'Etat est déchiré; sans travail, l'Etat est affamé; sans économie il est ruiné; sans dignité et sans fierté, il est opprimé.

Il semble que l'on revienne d'un pays inconnu en affirmant aujourd'hui que la vertu est nécessaire au

maintien des Etats. Ce sont là des maximes dignes du bon Rollin, des réminiscences de la république de Salente. On n'entend parler que de lois économiques, sociales, politiques; et bien peu s'avisent de penser à cette vieille maxime: La vertu sauve les Etats, et la corruption les perd. Je n'estime pas peu les garanties légales de la liberté publique; je suis plein de déférence pour les axiomes de l'économie politique; mais si j'avais quelque autorité pour parler courageusement aux hommes de ce temps, je leur dirais : « Aimez-vous la justice? savez-vous respecter les lois même défectueuses, et les magistrats même imparfaits? savez-vous aimer le droit du voisin autant que le vôtre propre? ne vous sentez-vous ni envie pour ceux qui ont plus que vous, ni mépris pour ceux qui ont moins? aimez-vous mieux l'honneur que la richesse, et la médiocrité fière que la grandeur mal acquise? êtes-vous capable de parler librement sans insulter, sans mentir, et sans mettre le feu à l'Etat? savez-vous ne rien céder de votre pensée et de votre conscience sans faire violence à celle des autres? savez-vous enfin aimer la liberté, sans vouloir la domination? si vous savez ces choses, vous méritez d'être citoyens; si vous ne les savez pas, votre science politique et économique pèche par la base, et toutes les révolutions du monde ne vous donneront pas ce que vous désirez. »

Montesquieu a démêlé avec profondeur cette force morale qui soutient les Etats dignes de ce nom, lorsqu'il a dit que sans vertu, les peuples ne peuvent être gouvernés que par la crainte, et tombent par conséquent dans le despotisme. Il est vrai qu'il n'allègue la vertu pour principe qu'aux républiques, et fait reposer les monarchies sur l'honneur. Mais l'honneur n'est-il pas aussi une sorte de vertu, ou une partie de la vertu? Lorsque Crillon refuse à Henri III d'assassiner le duc de Guise, l'honneur qui le fait agir ne vaut-il pas la vertu républicaine, et est-il autre chose que le cri d'une conscience fière? C'est à ces conditions qu'une monarchie, même sans liberté politique, a pu être une forme noble de gouvernement. Mais, lorsque ce sentiment d'honneur eut disparu, lorsque les grands eurent mis leur gloire à plaire aux favorites et à obtenir un regard du prince, l'Etat tomba dans la poussière, et il serait inévitablement devenu la proie du despotisme, si une nouvelle force morale, l'opinion, n'était apparue, effrayant et soutenant à la fois le prince étonné, et la monarchie chancelante.

Il n'y a pas de maxime plus généralement admise par tous les publicistes que celle-ci : sans vertu, point de liberté. Elle est d'ailleurs facile à démontrer. Qu'est-ce qu'un pays libre? C'est un pays où beaucoup de

choses sont permises qui ne le sont pas ailleurs : par exemple, écrire, parler, se réunir, aller et venir, etc. Mettez ces libertés entre les mains d'un peuple corrompu, il en usera nécessairement mal : les citoyens se nuiront les uns aux autres, et se rendront la liberté insupportable ; le goût du plaisir amollira les courages; les divisions intérieures amortiront l'esprit public ; les plus corrompus, pour jouir plus sûrement, vendront l'Etat soit à un conquérant, soit à un maître. Cette révolution inévitable a été peinte par Platon avec une force de couleurs et une énergie de sentiment que l'on ne peut trop admirer. Au reste, je ne veux pas dire qu'il y ait une relation constante entre la vertu et la liberté : car il entre trop d'éléments divers dans les choses politiques pour établir une pareille loi ; mais ce quo l'on peut affirmer, d'après l'autorité de tous les publicistes, et d'après l'expérience de l'histoire, c'est que la corruption entraîne tôt ou tard la servitude, et que la servitude entraîne à son tour la corruption.

On dira peut-être que nous retombons dans la chimère platonique, et que la conséquence de ces principes, c'est que l'Etat doit établir et faire régner la vertu. Mais je n'admets pas cette conséquence : la vertu est l'œuvre libre de la volonté des citoyens ; elle a son siége dans leur cœur ; c'est elle qui fait l'Etat, ce n'est pas

l'Etat qui la crée. Sans doute l'Etat peut agir sur la moralité des citoyens ; en établissant l'ordre, l'union et la paix, il rend les hommes plus aptes à accomplir leurs devoirs : s'il est bien constitué, les facultés morales trouvent plus aisément à se développer sous son ombre : enfin, il peut même intervenir plus directement encore par l'éducation. Mais il n'impose pas la vertu par la loi : il ne force pas les citoyens à être généreux, bons, libéraux, tempérants. Il protége le droit de chacun ; mais il ne peut aller plus loin sans despotisme. C'est aux citoyens eux-mêmes que revient l'obligation de se rendre dignes d'être citoyens, et d'assurer par les mœurs l'empire des lois. C'est ainsi que la politique suppose la morale sans se confondre avec elle.

II. Je dis en outre, que la politique suppose la morale théoriquement. Essayez, en effet, sans aucun principe emprunté à la morale, sans aucune notion du juste ou de l'injuste, d'asseoir une théorie politique. Vous voilà, sans critérium, entre mille systèmes opposés. Les uns vous proposent le droit divin, les autres le droit paternel; ceux-ci le droit le plus fort, ceux-là le contrat primitif, etc. Les uns sont pour la monarchie absolue, les autres pour l'aristocratie, d'autres pour la démocratie pure, d'autres encore pour les gouvernements mélangés. Pour ceux-ci, la fin de l'Etat, c'est la grandeur du

prince, pour d'autres le bonheur des sujets; pour les uns la paix, pour les autres la liberté; pour les uns l'indépendance, pour les autres la domination. Comment choisir entre ces principes, ces formes et ces fins diverses? Cherchez-vous historiquement par où l'Etat a commencé? Mais une telle recherche est impossible; partout vous trouvez l'Etat tout formé, sans assister à sa formation. D'ailleurs, cette origine historique, la connussiez-vous, ne vous apprendrait rien. Car de ce que l'Etat a commencé d'une certaine façon, il ne s'ensuit pas que ce soit là son principe légitime. Supposez que l'Etat soit né de la force, s'ensuit-il que la force est le principe du droit civil et politique? S'il a commencé par la famille (ce qui est vraisemblable), assurera-t-on, comme le chevalier Filmer, que le pouvoir politique a son principe dans le pouvoir paternel, et que les princes d'aujourd'hui sont les héritiers légitimes d'Adam et de Noé? Ainsi, nulle lumière sur l'origine historique de l'Etat, et, connût-on cette origine, sur le vrai principe de l'ordre politique. Vous voilà réduit à affirmer en fait que tel Etat a eu pour origine la violence, tel autre le contrat libre des citoyens, ici la conquête, là un achat, tantôt l'élection, tantôt le sacre religieux, la donation, l'usurpation, etc.; que certains peuples sont nés pour la guerre, d'autres pour la culture, ceux-ci pour conquérir,

ceux-là pour être conquis, les uns pour le commerce, les autres pour les arts, les uns pour la vertu, les autres pour le plaisir; de tous ces faits vous conclurez qu'en raison de telle origine, ou de telle aptitude particulière, tel peuple doit être gouverné d'une certaine façon, tel autre, d'une autre; et que les formes de gouvernement ne sont que des moyennes variables et relatives entre une origine et une fin également relatives : en un mot, vous ne vous élèverez pas au-dessus d'une politique entièrement empirique.

Mais, dira-t-on, la politique peut-elle être autre chose qu'une science empirique, qui observant les faits, c'est-à-dire le caractère des peuples, leurs mœurs, leur origine, leur climat, montre les variations que les formes politiques doivent subir en raison de ces données diverses ? La tentative de découvrir un principe absolu, dans ces matières, n'est-elle pas une chimère? La diversité et la vanité des systèmes que cette folle idée a suscités, en est une preuve éclatante. Nul peuple ne ressemble à un autre peuple, nulle époque à une autre époque : tout doit donc être variable et relatif dans les institutions et dans les lois. Voyez quels maux a produits cette chimère d'une vérité absolue en politique. Les peuples ont oublié leurs traditions, ils se sont mis à la poursuite d'une société parfaite ; ils ont voulu refaire à priori leurs ins-

titutions sur ce modèle imaginaire; et, comme les choses ne se plient pas à tous les caprices de l'imagination des hommes, irrités de cette résistance inattendue, ils se sont emportés à toutes les violences, et depuis ce temps la société flotte au hasard, sans trouver à jeter l'ancre sur aucun rivage. Enfin considérez la science elle-même. Quels sont les plus grands publicistes du monde? Sont-ce les théoriciens, les rêveurs, les logiciens? Est-ce Platon, est-ce Rousseau? Non, ce sont les observateurs et les empiriques, c'est Aristote dans l'antiquité, et Montesquieu chez les modernes. Or, l'un et l'autre n'ont fait qu'étudier et généraliser les faits. Ils ont procédé en politique, comme en histoire naturelle, par l'observation, l'analyse et l'induction. Aussi leurs livres sont-ils les seuls instructifs: les autres fatiguent et troublent l'esprit sans l'éclairer.

Je réponds, que l'expérience est sans doute une des conditions indispensables de la science politique, qu'une politique à priori est insuffisante et incomplète, que sût-on sans crainte de se tromper, quel est le mieux et qu'elle est le vrai en politique, il y aurait encore à consulter les aptitudes des peuples, leurs mœurs et les moyens dont on peut disposer pour faire le bien. J'accorde que ce qui paraît juste en soi, peut être injuste dans un cas donné, et dans des cir-

constances que l'homme d'Etat est chargé d'apprécier; que, d'ailleurs, toutes les formes politiques peuvent avoir leur utilité, et que pas une, même les moins parfaites, ne doit être rejetée, si elle est plus capable qu'une autre d'assurer une certaine forme de justice dans un Etat. En conséquence, je suis plein d'admiration pour la Politique d'Aristote et pour l'*Esprit des lois*, qui nous font si bien connaître et comprendre les faits innombrables et divers de l'ordre politique selon les temps, les lieux et les nations. En un mot, je fais la part aussi grande que l'on voudra à la politique empirique. Mais je maintiens qu'il y a quelque chose de juste en soi; que ce n'est ni une chimère, ni un crime de le chercher, soit dans la science, soit dans l'Etat; que l'Etat n'est pas un simple mécanisme, composé de certain ressorts, pour produire certains effets; qu'il se compose de personnes morales avec lesquelles on ne peut pas jouer capricieusement, comme avec les touches d'un instrument, qu'il est lui-même une personne morale, ayant une fin morale, des devoirs et des droits, et que s'il lui est permis d'atteindre cette destinée de diverses manières, il ne lui est pas permis de l'ignorer entièrement. J'ajouterai que les efforts qu'ont faits les peuples modernes pour améliorer leur état et pour intro-

duire une plus grande justice dans leurs lois, me paraissent plutôt dignes d'exciter l'admiration et l'enthousiasme que l'horreur et l'aversion, quoique je n'aie d'ailleurs aucune complaisance pour les excès qui ont pu accompagner de telles entreprises. Quant au désordre qu'on prétend être le résultat de cette noble ambition, je n'en suis pas trop frappé : car je ne vois pas que la société du moyen âge fût plus exempte de violences, de guerres civiles, de sédition, en un mot de désordre que les sociétés modernes. J'irais jusque à dire, que la société me paraît plus solidement constituée qu'elle ne l'a jamais été, que les intérêts et les droits les plus nécessaires n'ont jamais été mieux garantis. Enfin, quant à l'argument tiré des publicistes, je m'en tiens aux exemples mêmes que l'on m'oppose. Aristote est un politique entièrement empirique : cela est vrai. Aussi a-t-il justifié l'esclavage. Comme l'esclavage était un fait universel de son temps, il n'a pas eu la moindre pensée que ce fait pût être contraire au droit et à la justice, et il a cherché à en donner la raison. Mais s'il suffit qu'un fait soit un fait pour être légitime, je demande pourquoi nous avons horreur des anthropophages. Car se nourrir de chair humaine est aussi un fait ; et même les cannibales donnent de ce fait une raison qui n'est pas méprisable : c'est que cette chair est très-bonne. Quant à Montesquieu, j'ac-

corderai que son génie est surtout l'observation, et l'intelligence des faits; mais il faudrait l'avoir bien mal lu et bien mal compris, pour croire que cet adversaire éloquent et ému de l'esclavage, de la torture, de l'intolérance, de la barbarie dans les peines, du despotisme, cet ami passionné de la liberté politique, n'a pas eu un idéal dans la raison et dans le cœur.

Au fond de toute politique vraie et élevée, il y a donc une idée morale. Mais quelle est cette idée? Et comment distinguerons-nous la politique vraie de la politique fausse?

On distingue deux grandes doctrines en politique: la politique *absolutiste*, et la politique *libérale*. J'appelle politique absolutiste, celle qui ne reconnaît à l'individu d'autres droits que ceux que le pouvoir civil lui confère et lui constitue par sa volonté. Le principe de cette politique est cet axiome juridique : *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem*: c'est le principe du bon plaisir. Quel que soit d'ailleurs le prince (roi, nobles ou plèbe), dès que sa volonté seule fait la loi, confère le droit, établit le juste ou l'injuste, l'Etat est *despotique*. Le despotisme peut être dans les lois ou dans les actes : s'il est dans les actes, c'est le pouvoir *arbitraire*; s'il n'est que dans les lois, c'est purement et simplement le pouvoir *absolu*.

J'appelle politique libérale, celle qui reconnaît à l'individu des droits naturels, indépendants en soi du pouvoir de l'Etat, et que celui-ci protége et garantit, mais qu'il ne fonde pas, et qu'il peut encore moins mutiler et supprimer.

C'est une erreur commune à presque tous les publicistes, anciens et modernes, d'attribuer à l'Etat un pouvoir absolu. La seule différence est que les uns soutiennent le pouvoir absolu d'un monarque; les autres, le pouvoir absolu du peuple. Mais, selon la juste observation de Montesquieu, il ne faut pas confondre la liberté du peuple avec le pouvoir du peuple: et Hobbes dit aussi avec raison, que, dans tel gouvernement, la république est libre, et le citoyen ne l'est pas. Il ne sert donc de rien d'établir la supériorité de telle forme de l'Etat sur telle autre, si l'on ne commence par garantir contre le despotisme de l'Etat, sous quelque forme qu'il s'exerce, la liberté naturelle des individus : d'où il ne faut pas conclure, cependant, que les formes politiques soient indifférentes, et que les gouvernements sans garantie valent autant que les gouvernements libres, pourvu qu'ils n'attentent pas aux droits des sujets; car, en fait, tout gouvernement irresponsable entreprend toujours plus ou moins sur les droits naturels des citoyens; et, en second lieu, on peut se demander si ce n'est pas un droit

naturel du peuple de se gouverner soi-même. Mais, ce qu'il faut établir fermement, et sans fléchir, c'est, qu'avant toute forme politique, et toute garantie de l'Etat, il y a une liberté primitive, inhérente à la nature de l'homme, un droit que la loi n'a pas fait, une justice qui ne dérive pas de la volonté des hommes. *Sit pro ratione voluntas*, voilà la vraie formule du despotisme.

Si la première condition de toute politique libérale est de reconnaître certains droits contre lesquels l'Etat ne peut rien sans injustice et sans despotisme, j'ose dire qu'il n'y a pas d'acte plus grand dans l'histoire que la solennelle déclaration des droits par laquelle l'Assemblée constituante a inauguré la Révolution. On a contesté l'utilité politique et l'opportunité de cet acte célèbre, et l'on a pu donner dans ce sens d'assez bonnes raisons. Mais si la valeur politique de cet acte est sujette à contestation, sa valeur morale est considérable. Il y a eu un jour dans l'histoire, où la raison humaine, s'affranchissant de toutes les conventions politiques et de toutes les servitudes traditionnelles, a déclaré que l'homme avait une valeur propre et inaliénable, qu'on ne pouvait toucher ni à sa personne, ni à ses biens, ni à sa conscience, ni à sa pensée ; elle a déclaré l'homme sacré pour l'homme, selon la grande expression de Sénèque, *homo res sacra homini*. Ce jour ne s'oubliera

jamais, et il a posé une barrière infranchissable à tout despotisme.

Certaines personnes n'admettent pas la doctrine de l'omnipotence de l'Etat et ne veulent pas entendre parler de droits naturels. Il faut cependant choisir : ou l'Etat peut tout, ou il ne peut pas tout; s'il peut tout, voilà le despotisme, qui prendra telle ou telle forme selon les temps, tantôt monarchique, tantôt démocratique, mais aussi légitime sous une forme que sous une autre, puisqu'il n'y a point de droit. Mais s'il ne peut pas tout, il faut bien qu'il y ait quelque chose en dehors de lui : ce quelque chose est ce qu'on appelle le droit; et comme il ne dérive pas de la loi, je l'appelle le droit naturel. Il n'y a point, dites-vous, de droits naturels, mais des droits traditionnels. Qu'entendez-vous par là ? Eh quoi ! si ma vie, mes biens, mon travail, ma conscience m'appartiennent, ce n'est pas parce que je suis homme, c'est parce que telle charte, à telle époque, dans telle commune, a garanti à mes ancêtres la possession de ces choses, ou bien parce que l'usage et la coutume les a protégées ? Quoi, si cette charte n'eût pas existé, si cette coutume n'eût rien fait de ce que vous dites, je ne serais pas assuré de m'appartenir à moi-même ! Je ne puis rien posséder à titre de droit, mais seulement à titre de franchise et de privilége ! Il serait à

désirer que ceux qui regrettent ce qu'ils appellent les libertés du moyen âge, fussent mis quelque temps au régime de ces libertés. Je ne conteste point d'ailleurs la valeur de certains droits traditionnels, et j'accorderai que la tradition n'a pas assez de place dans notre pays. Mais que faites-vous de ceux qui n'ont pas de tradition? Et quelles sont les traditions de ceux qui descendent des serfs et des manans du moyen âge?

On objecte que rien n'est moins défini que ce qu'on appelle les droits naturels, et qu'on ne s'entendra jamais pour former un programme de droits, sur lequel tous soient d'accord. Je répondrai à ces difficultueux : Vous admettez sans doute qu'il y a quelque chose qu'on appelle le devoir. Croyez-vous qu'il soit plus facile de définir et de circonscrire les devoirs que les droits? Sans doute, les devoirs fondamentaux sont évidents et certains; mais quand il s'agit de préciser la limite des devoirs, de les subordonner les uns aux autres, d'en juger les conflits, la tâche est des plus délicates. Ignorez-vous qu'il existe une science appelée la casuistique, qui a pour objet d'appliquer à tous les cas particuliers les principes incontestables de la morale? Cette science est-elle si facile? Que de problèmes épineux, délicats et obscurs! En conclut-on qu'il n'y ait point de devoirs? Non, mais qu'ils ne sont pas toujours faciles à connaître.

Il en est de même du droit. Les principes sont certains, les applications très-délicates. En toutes choses, la limite est ce qu'il y a de plus difficile à déterminer. Qui fixera la limite exacte entre la raison et la folie, l'erreur et le crime, la fatalité et la liberté, la probabilité et la certitude? Il y a certains esprits qui n'ont de curiosité que pour les questions de limite. Ils vont d'emblée aux points les plus obscurs des questions, et si on ne les satisfait pas, ils se jettent dans le scepticisme. C'est là une fausse méthode. Il faut commencer par la clarté, et ne s'avancer que pas à pas et avec précaution *per obscura locorum*. J'interroge le plus ignorant des hommes, et je lui demande s'il trouverait juste, que sans avoir commis aucun crime et aucun délit, il fût privé de sa liberté, et enfermé à la Bastille; que, pour avoir dit un mot mal compris, il fût jeté dans les cachots de Venise et secrètement supprimé; que pour avoir déplu au comité de salut public, il fût envoyé à l'échafaud : si, dis-je, un pareil traitement lui paraissait juste, je me récuse, et je n'ai rien dit. Mais si la pensée seule l'en révolte, il y a donc un droit naturel, n'eût-il jamais été démontré par aucun publiciste, ni inscrit dans aucune constitution.

« Soit, diront peut-être quelques-uns, nous accordons que le droit naturel est le fondement de ce que vous

appelez une politique libérale. Mais qui nous prouve que cette politique est la vraie? Sortons des abstractions. Le but de la politique est de rendre les hommes heureux. Or, le bonheur est impossible sans la sécurité ; et pour établir la sécurité, le pouvoir ne saurait être trop absolu. Ce que vous retranchez au pouvoir par une défiance ridicule, vous l'enlevez au bonheur des sujets. Le pouvoir le plus extrême ne peut pas faire plus de mal aux sujets qu'ils ne s'en font à eux-mêmes par une liberté mal réglée.

Je réponds à cette objection : Qu'entendez-vous par sécurité, sinon l'assurance de jouir en paix de tous les biens qui conviennent à ma nature? Or, quels sont ces biens, sinon les droits mêmes sans lesquels je ne suis rien ? La vie est un de ces biens, mais ce n'est pas le seul. Mon travail, ma conscience, ma pensée sont aussi pour moi des biens précieux et sans la garantie desquels je ne puis vivre en paix. Qu'entendez-vous encore par bonheur? Je suppose que les esclaves de l'Amérique du Sud soient, comme le prétendent leurs maîtres, parfaitement heureux, c'est-à-dire bien nourris, bien traités, rarement battus, et même, ce qui me paraît vraisemblable, très-gâtés; je les suppose beaucoup plus heureux que les ouvriers européens, ne se doutant pas d'ailleurs de la misère de leur état, et enfin, ce qui paraît décisif à

quelques esprits, refusant la liberté quand on la leur offre. Est-ce là le bonheur que l'État est chargé de nous procurer? Je demande au plus misérable des ouvriers, s'il voudrait échanger sa dure et soucieuse condition, pleine d'âpres tourments, d'amères inquiétudes, de labeurs sans relâche, mais soutenue et relevée par le sentiment fier et viril de la responsabilité, contre la plus douce et la plus splendide servilité : je ne crois point qu'il accepte, s'il est homme; et, acceptât-il, je ne crains point d'affirmer qu'il s'avilirait. Il y a donc deux sortes de bonheur; et le bonheur servile, à peine différent du bonheur animal, n'est point celui pour lequel l'homme est né : ou plutôt, l'homme n'est point né pour le bonheur; il est né pour développer librement toutes les puissances de son âme, sans nuire à ses semblables, dût-il souffrir en s'améliorant; et l'Etat n'a pas d'autre fonction que de protéger et de seconder ce libre développement des facultés humaines, qui fait de l'homme un véritable homme au lieu du rival des animaux.

Un publiciste très-libéral, M. Destutt de Tracy, dans son commentaire sur Montesquieu, cherche à déterminer la signification du mot liberté; et égaré par la médiocre philosophie de Condillac, ne trouve pas d'autre définition de la liberté que celle-ci : « La liberté, c'est le bonheur. » Selon lui, un homme libre est celui qui fait ce

qui lui plaît, et qui est content de faire une chose. Un peuple libre est donc un peuple qui est heureux comme il est, fût-il privé de tout ce que nous considérons comme essentiel à la liberté. Comme il y a mille manières d'entendre le bonheur, il y en a mille d'entendre la liberté. Chacun prend son plaisir où il le trouve, et je serais très-esclave, si vous vouliez me rendre libre à votre manière et non pas à la mienne. Mais, à ce compte, un esclave très-content de son sort serait un homme libre. Une femme, en Orient, est peut-être beaucoup plus heureuse et contente dans un sérail, que s'il lui fallait gagner sa vie du travail de ses mains. Devons-nous dire qu'elle est libre? J'avoue qu'il faut tenir compte de l'opinion des hommes, quand on veut les rendre libres, et je ne sais si on rendrait service aux Chinois et aux Turcs en leur accordant toutes les libertés européennes: mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir si le plaisir de son état suffit à constituer la liberté, si un chien, content et fier de porter la chaîne, est par là même un chien libre. Quant à décider s'il serait juste, par respect pour la liberté du chien, de lui ôter sa chaîne et de l'envoyer mourir de faim dans les bois, c'est une tout autre question.

Il y a donc des libertés naturelles indépendantes de la loi civile, mais qui reconnues et garanties par cette loi,

deviennent les libertés civiles; et la politique libérale est celle qui maintient contre toute atteinte ces libertés essentielles; or, cette politique est la vraie; car seule, elle a égard à la dignité de l'homme, qui est le vrai principe de son bonheur.

Mais il est facile de voir que cette politique ne peut pas se séparer de la morale. Car c'est la morale qui nous apprend que l'homme n'est pas une créature sensible, née pour jouir et pour satisfaire ses penchants, mais une créature raisonnable, née pour accomplir librement une destinée morale; que cette destinée lui est imposée par une loi qui commande impérieusement sans contraindre nécessairement, et qui s'appelle le *devoir*; que c'est le sentiment d'être soumis à une loi si haute qui rend l'homme respectable à ses propres yeux, et le sentiment d'y avoir failli qui le remplit de mépris pour lui-même; que cette loi en s'imposant à son libre arbitre, est précisément ce qui fait de lui une *personne*, tandis que ce qui n'obéit qu'aux lois fatales et aveugles de la nature, est une *chose*; qu'en tant que personne morale, il est ou doit être, pour tout homme, un objet de *respect*; que nul, par conséquent, ne peut se servir de lui comme d'un *moyen*, c'est-à-dire comme d'une chose pour satisfaire ses penchants; que c'est enfin dans cette personnalité inaliénable qu'est le fondement du *droit*.

Si, comme le dit Bossuet, il n'y a pas de droit contre le droit, s'il y a une éternelle justice antérieure à l'Etat, quel que soit le principe que l'on admette à l'origine de la société politique, quel que soit le souverain auquel on décerne le droit de disposer des hommes, il faut reconnaître d'abord une première souveraineté, infaillible, inviolable, de droit divin : c'est ce que M. Royer-Collard appelait la souveraineté de la raison. Cette souveraineté s'impose aux républiques comme aux monarchies, aux princes, aux nobles, aux bourgeois, aux plébéiens ; elle domine tous les systèmes politiques ; elle est la loi que Pindare appelait « la reine des mortels et des immortels. »

Mais si la politique libérale admet comme premier principe la souveraineté de la justice et la raison, si elle ne place pas tout d'abord la liberté et le droit dans une forme politique particulière, est-ce à dire toutefois qu'elle soit indifférente entre les formes de gouvernement, et que satisfaite d'avoir sauvé spéculativement les droits naturels de l'homme, elle les livre sans garantie à la volonté sans limites et sans frein des pouvoirs humains? Non sans doute. Une politique aussi hardie dans ses principes, aussi complaisante dans ses applications, se montrerait en cela bien peu clairvoyante et bien peu courageuse. Sans doute l'expérience nous apprend que les



formes de gouvernement doivent être surtout jugées dans leur rapport avec le caractère, les mœurs, les traditions, la civilisation du peuple pour lequel elles sont faites. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a, pour la politique comme pour la morale, un *optimum*, dont les peuples ont le droit et le devoir de s'approcher, lorsqu'ils le peuvent et qu'ils en sont dignes : ce meilleur, c'est le gouvernement d'un peuple par lui-même, ou, pour parler plus exactement, l'intervention d'un peuple dans son gouvernement; en un mot, la liberté politique, sauvegarde de toutes les libertés. La liberté politique vaut, sans doute, comme le moyen le plus sûr et le plus solide de défendre le droit et les personnes ; mais elle vaut surtout par elle-même: elle donne un noble exercice aux facultés de l'esprit et aux facultés de l'âme ; elle fortifie les caractères, développe l'esprit d'initiative, le sentiment de la responsabilité ; elle est dans un peuple ce qu'est le libre arbitre dans l'individu : un peuple libre est une personne arrivée à l'âge de raison. Quelques personnes, ne voyant dans la liberté politique qu'un moyen, contestent qu'elle soit un bon moyen d'assurer le bonheur des peuples, et trouvent que le pouvoir absolu est meilleur pour produire ce résultat. Ils ne voient pas que la liberté politique est un bien en soi-même et qu'à ce titre elle fait partie du bonheur d'un peuple, pour ceux-là du moins qui font

consister le bonheur, non dans de stériles jouissances, mais dans l'exercice de l'activité morale, et dans le sentiment de la force. Quant à son influence sur le bonheur matériel, l'expérience et l'histoire nous apprennent que les États les plus libres ont toujours été les plus riches et les plus puissants ; mais c'est surtout par supériorité morale que la liberté politique l'emporte sur le pouvoir absolu.

Si nous revenons à notre point de départ, nous dirons que le lien entre la politique et la morale est l'idée du droit. L'objet de la politique n'est pas de contraindre à la vertu, mais de protéger le droit. Sans doute, l'Etat repose sur la vertu, comme nous l'avons dit, mais la vertu n'est pas son objet. C'est aux citoyens à être vertueux : c'est à l'Etat à être juste. Pour que la justice existe dans l'Etat, il faut que l'individu jouisse de toutes les libertés auxquelles il a droit : c'est là le devoir de l'Etat ; mais pour que l'usage de ces libertés ne soit pas nuisible, il faut que l'individu sache en user pour les autres et pour l'Etat : c'est là le devoir strict du citoyen. On voit comment le droit et la vertu s'allient pour produire l'ordre et la paix, comment la politique et la morale se distinguent sans se combattre, et s'unissent sans se mêler.

On trouvera peut-être que c'est trop restreindre l'ac-

tion de l'Etat que de le réduire à n'être que le protecteur armé du droit et le régulateur de la liberté : car c'est lui ôter tout mouvement et toute initiative. Mais j'accorde que ce n'est pas là toute la fonction de l'Etat, et qu'il peut être encore considéré comme le mandataire des intérêts particuliers : c'est à ce titre qu'il se charge des grands travaux publics, de l'éducation, des faveurs accordées aux arts et aux sciences, etc. ; c'est à ce titre qu'il a été défini l'organe du progrès, et qu'il a si grandement servi la civilisation chez les Romains et en France. Mais d'abord ce nouveau point de vue n'est pas, comme le précédent, essentiel à l'idée de l'Etat : car on voit des peuples où l'initiative des individus ou des corporations fait ce que nous sommes habitués à réclamer de l'action administrative. En second lieu, ce point de vue très-digne d'intérêt, et qui touche aux plus grandes questions, se rapporte plutôt à l'économie politique qu'à la morale : il sortait donc du sujet de cette introduction.

Tels sont les rapports de la politique et de la morale parmi les hommes tels qu'ils sont. Mais si, pour distraire et enchanter notre imagination, nous détournons nos regards de la société réelle pour les reporter, à la suite de Platon, sur une société parfaite et idéale, nous verrons la politique se confondre et en quelque sorte



s'évanouir dans la morale. Imaginez en effet une politique parfaite, un gouvernement parfait, des lois parfaites, vous supposez par là même les hommes parfaits. Mais alors la politique ne serait plus autre chose que le gouvernement libre de chaque homme par soi-même : en d'autres termes, elle cesserait d'être. Et cependant, c'est là sa fin et son idéal. L'objet du gouvernement est de préparer insensiblement les hommes à cet état parfait de société, où les lois deviendraient inutiles, et le gouvernement lui-même. Il y a une cité absolue, dont les cités humaines ne sont que des ombres, où tout homme est parfaitement libre, sans jamais suivre d'autre loi que celle de la raison ; où tous les hommes sont égaux, c'est-à-dire ont la même perfection morale, la même raison, la même liberté ; où tous les hommes sont vraiment frères, c'est-à-dire unis par des sentiments d'amitié sans mélange, vivant d'une vie commune, sans opposition d'intérêts, et même sans opposition de droits : car le droit suppose une sorte de jalousie réciproque, impossible dans un système où une bienveillance sans bornes ne laisserait à aucun le loisir de penser à soi ; voilà la république de Platon, la cité de Dieu de saint Augustin. Mais une telle cité est un rêve ici-bas : elle ne peut être qu'en dehors des conditions de la vie actuelle. La politique ne doit pas s'enivrer d'un tel idéal, autre-

ment elle perdrait le sentiment des nécessités réelles. Mais elle ne doit point l'oublier, sous peine de marcher au hasard dans des contradictions sans fin. Le vrai politique est un philosophe comme le pensait Platon, mais un philosophe qui sait que le règne de la philosophie n'est pas de ce monde, et qu'il faut savoir traiter avec les hommes tels qu'ils sont, afin de les conduire peu à peu à ce qu'ils doivent être.



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MORALE

ET POLITIQUE.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

SOCRATE.

Origines de la morale en Grèce. Les poëtes, les Sages, les philosophes, les Sophistes. — Socrate. — Caractère scientifique de sa morale. — Sa méthode. — Ses théories. Théorie de la tempérance. Théorie de la justice. — Ses idées sur la famille et sur le travail. — Principes religieux de Socrate. — Sa politique. — Rôle politique de Socrate.

La philosophie morale et politique peut être considérée à bon droit comme une des inventions de la Grèce antique. Vous trouveriez encore en Orient des systèmes de morale, mais nulle part (la Chine exceptée) de véritables spéculations politiques. C'est d'ailleurs de l'antiquité grecque et romaine et non de l'antiquité orientale que nous tenons la plupart de nos idées. L'Orient ne s'est mêlé à la civilisation de l'Europe, au moins dans les temps historiques, que par l'intermédiaire du judaïsme et du christianisme. Mais le christianisme lui-même n'a fait que cultiver et féconder un sol préparé depuis longtemps par la philosophie des anciens. C'est donc à cette source qu'il nous faut retourner pour voir naître et s'annoncer les débats qui ont partagé

les modernes, ou qui partagent encore les contemporains, sur les fondements du devoir, du droit, de la souveraineté. On verra que ces problèmes, à peine nés, n'ont pas été peu approfondis par les anciens; peut-être même ceux qui ont le sentiment et le goût de l'antiquité trouveront-ils que si les modernes ont apporté dans ces débats plus d'ardeur et de passion, et aussi plus d'exactitude logique, ils n'ont point tout à fait atteint à la majesté et à la grandeur de ces monuments antiques, dont le souvenir et l'autorité ne s'effaceront jamais parmi les hommes.

La morale a commencé en Grèce avec la poésie. Les poëtes, qui furent les premiers théologiens de la religion grecque, en furent aussi les premiers prédicateurs. Ce peuple artiste apprit, comme en se jouant, la différence du juste et de l'injuste, de l'honnête et du honteux : il fut d'abord bercé, comme les enfants, par la mesure et par le chant. Cette origine eut son influence sur toute la philosophie, et c'est presque toujours sous la forme du beau que les Grecs se sont représenté le bien. Après les poëtes vinrent les Sages, personnages assez obscurs, hommes politiques, législateurs ou savants, qui ramassèrent en quelques maximes vives et laconiques (1) les principes de la sagesse populaire; quelques-unes de ces maximes eurent une grande fortune dans la philosophie ancienne. « Ce furent là, dit Platon, les prémices de la sagesse grecque (2). » Un de ces sages passe pour le fondateur de la philosophie. Il semble que cette philosophie aurait dû être d'abord

(1) Βραχυλογία τις Λακωνική. Protag. (Plat. éd. Becker, p. 215).

(2) Ἀπαρχὴ τῆς σοφίας (*Ib.*, p. 513).

toute morale. Il n'en fut pas ainsi. Elle se perdit en recherches prématurées sur le principe de l'univers, et ce ne fut que par un long détour, et à travers de périlleuses pérégrinations, qu'elle revint au γνῶθι σεαυτὸν (connais-toi toi-même), qu'un des Sages avait le premier prononcé, sans en entrevoir toute la portée.

Cependant l'une de ces écoles, l'école de Pythagore, avait essayé d'introduire quelque méthode scientifique dans l'analyse des vérités morales. On voit apparaître les définitions, témoignage incomplet encore, mais déjà frappant, du besoin d'éclaircir les idées populaires (1). Mais ces premiers et insuffisants efforts de l'esprit scientifique s'unissaient à un symbolisme mystérieux qui ressemblait beaucoup plus à la langue de la religion et de la poésie qu'à celle de la philosophie. De plus, les doctrines de Pythagore, remarquables sans doute par l'élévation du caractère moral, inclinaient évidemment à l'ascétisme; la mortification du corps, l'obéissance au chef, la vie commune, sont des principes qui appartiennent à l'Orient beaucoup plus qu'à la Grèce. L'Institut pythagorique, qui a quelque temps gouverné les villes de la Grande-Grèce, avait beaucoup d'analogie avec les instituts sacerdotaux de l'Orient; l'aristocratie pythagoricienne serait devenue infailliblement une théocratie. A ce point de vue, on doit se féliciter qu'elle ait succombé. Néanmoins, il y a dans le pythagorisme beaucoup d'idées dignes d'admiration. Les analogies qu'il entrevit entre la musique, les mathématiques et la philosophie, se per-

(1) Arist. Mét. A, 5; Magn. moral. I, 1, Eth. Nicom. V, 8, Diog. Laërt. VIII, 33.

pétuèrent dans la philosophie grecque. Le nombre, le rhythme, la mesure, est un des principes favoris de Platon : partout il le retrouve, ou l'imagine, dans le monde des idées et dans le monde des sens, dans l'univers et dans l'âme de l'homme. L'amitié pythagoricienne est aussi une des plus grandes choses de l'antiquité. Rien n'est plus beau que ces paroles : « Tout est commun entre amis... un ami est un autre soi-même (1). » Enfin Pythagore semble être le premier en Grèce qui ait distingué deux parties dans l'âme, l'une raisonnable, l'autre passionnée (2), et qui ait considéré la vertu comme un combat : doctrine où il n'est pas invraisemblable de reconnaître une sorte de souvenir ou d'écho de la doctrine de Zoroastre.

Les lueurs éparses que présente la doctrine de Pythagore n'étaient pas encore la philosophie morale. Elle devait naître d'une révolution des esprits qui éclata de toutes parts en Grèce vers le milieu du v[e] siècle. A cette époque, tout présente le spectacle de la dissolution dans la civilisation grecque : la science, la religion, les mœurs et l'État. Les doctrines philosophiques des premiers temps, nées de la curiosité et de l'étonnement, se rencontrent, et, armées de la dialectique, se brisent les unes contre les autres. La religion, ébranlée par les attaques des philosophes, par les railleries des poëtes et par le bon sens populaire, perd chaque jour son autorité ou dégénère de plus en plus en superstition. L'antique morale, qui n'était pas, il est vrai, sans mélange de dureté et de barbarie, mais qui pro-

(1) Diog. Laert. VIII, 10; Porphyr. V, p. 33.
(2) Cic. Tusc. IV, 5.

duisait des mœurs fortes et graves, s'écroule elle-même de toutes parts. Le développement exagéré de la démocratie, la multiplicité des révolutions, l'excès du luxe, tout favorise la corruption. Enfin l'État oscille partout entre la tyrannie et la démagogie, et n'échappe à l'une que pour retomber sous l'autre.

Au milieu de ce désordre parut la sophistique, qui en fut d'abord l'expression fidèle, et qui ensuite le développa elle-même avec une extrême rapidité.

La sophistique a laissé après elle une triste célébrité. Serait-ce parce que nous ne la connaissons guère que par ses adversaires, Xénophon, Platon, Isocrate? Et faut-il croire que nous la jugerions mieux si nous avions son propre témoignage? J'en doute. Que les Sophistes n'aient point été des personnages ridicules, comme ils le sont souvent dans les dialogues de Platon; que quelques-uns, Gorgias, Protagoras, aient joué un rôle considérable, et aient eu à traiter de grandes affaires, ce qui suppose un caractère plus sérieux que celui qu'on leur prête; qu'ils aient pu même par occasion, comme le prouve l'apologue de Prodicus, plaider la cause de la vertu contre la volupté; enfin que les Sophistes aient été de grands maîtres d'éloquence, et aient contribué ainsi à former leurs adversaires, c'est ce que je ne contesterai pas. Mais il est trois points qui me paraissent hors de toute discussion : 1° en métaphysique, les Sophistes ont nié les principes de la science et de l'existence; 2° en religion, ils ont nié les dieux; 3° en morale, ils ont nié la distinction du bien et du mal. Ces trois points étroitement unis forment une doctrine toute négative, et qui

n'a pu aiguiser l'esprit qu'au détriment des caractères.

Laissons les doctrines métaphysiques et religieuses des Sophistes. S'il est un point certain dans l'histoire de la philosophie, c'est que leur morale était la morale du plaisir et de la passion, et que leur politique était la politique de la force. Ils distinguaient deux justices : la justice selon la nature, et la justice selon la loi. La justice selon la nature consiste à avoir le plus de passions et le plus de moyens de les satisfaire. Le seul bien, c'est le plaisir et le pouvoir de se procurer du plaisir. Vénus est la seule déesse. Mais le plaisir disputé entre les hommes ne s'obtient qu'au prix de la lutte ; or la nature, en créant des forces inégales, a montré par là à qui elle voulait que le pouvoir appartînt ; la justice selon la nature, c'est que le fort asservisse le faible et s'enrichisse de ses dépouilles. Au contraire, dans la justice selon la loi, c'est le fort qui est opprimé. Un vain préjugé a établi l'égalité entre le faible et le fort, impose à celui-ci le respect de celui-là, et à tous l'absurde contrainte de commander à soi-même, de combattre la nature, de restreindre ses désirs et ses plaisirs, de se réduire à la vie méprisable d'une pierre ou d'un cadavre. C'est enchaîner l'homme à une vie insipide, lorsqu'il a été destiné par la nature à une vie de délices. Quand on a brisé le joug des vaines conventions, on se rit alors de ces maximes inventées par les faibles : qu'il vaut mieux souffrir une injustice que de la commettre ; que le châtiment vaut mieux pour l'homme injuste que l'impunité. « Qu'il paraisse un homme d'une nature puissante, qui secoue et brise toutes ces entraves, foule aux pieds nos écritures, nos

prestiges, nos enchantements et nos lois contraires à la nature, et s'élève au-dessus de tous comme un maître, lui dont nous avions fait un esclave, c'est alors qu'on verra briller la justice, telle qu'elle est selon l'institution de la nature (1). »

Tel est le résumé que Platon nous donne de la morale et de la politique sophistique dans l'admirable discours de Calliclès. J'avoue qu'il ne faut point juger une doctrine sur le témoignage d'un écrivain ennemi : mais il me semble que si Platon a prêté quelque chose à ses adversaires en cette occasion, c'est une grandeur et un souffle poétique dont il n'y a pas trace dans ce qui nous reste d'eux. Si dans le *Théétète*, Platon attribue à Protagoras plus de métaphysique qu'il n'en a eu vraisemblablement, on peut dire qu'il prête à Calliclès dans le *Gorgias* plus d'éloquence et de profondeur que n'en a eu aucun sophiste. Mais ce qui résulte évidemment de ce dialogue, c'est que la sophistique était sortie de l'Ecole, qu'elle avait pénétré dans le monde, qu'elle était devenue la philosophie des honnêtes gens de ce temps-là. Les doctrines que Platon met dans la bouche de Calliclès ne s'inventent pas à plaisir : elles sont trop naturelles, trop conformes au cœur humain, trop vraisemblables enfin, pour qu'il soit nécessaire d'y voir l'œuvre de l'imagination et de la passion d'un adversaire.

Quoi qu'il en soit de la vraie valeur de la sophistique, il est un mérite qu'on ne saurait lui contester, c'est d'avoir suscité un contradicteur admirable qui a été con-

(1) Voy. Gorg., p. 79 sqq., p. 97 sqq. Nous citons partout la traduction de M. Cousin.

duit, en la combattant, à donner à la philosophie morale la méthode et l'autorité de la science.

Si la science n'existait qu'à la condition d'avoir une forme didactique et systématique, il ne serait pas exact de dire que Socrate a créé la science de la morale : car jamais ses idées n'ont pris une forme régulière ; il les exprima toujours librement, et selon le hasard des circonstances. Enfin il ne paraît pas avoir jamais cherché à les lier entre elles, et à en former un tout. Mais cette forme précise et savante qu'un Aristote ou un Kant aiment à donner aux idées, ne peut pas être le commencement de la science : elle en est le dernier achèvement. Il suffit pour qu'une science existe, qu'elle soit en possession d'une méthode. Or, c'est là ce que Socrate a donné à la morale.

La méthode de Socrate se compose de deux parties distinctes : l'examen de soi-même, et la recherche des définitions.

Que Socrate n'ait pas employé ces deux procédés avec une parfaite rigueur, c'est ce qu'il est assez inutile de faire remarquer : car la pleine et entière conscience de la méthode scientifique n'appartient qu'aux époques très-avancées. Mais il a certainement connu, compris et pratiqué lui-même la méthode de l'observation intérieure et la méthode des définitions : c'est ce qui ressort avec évidence des Mémoires mêmes de Xénophon, où le génie scientifique de Socrate est plutôt amoindri qu'exagéré.

Ne le voyons-nous pas d'une part transformer en un principe philosophique cette maxime célèbre du γνῶθι σεαυτὸν, et déclarer qu'on ne peut être juste et sage qu'en la pratiquant? Et lui-même, dans la plupart de

ses théories morales, ne s'appuie-t-il pas sur la connaissance de la nature humaine? Je citerai pour exemple sa théorie de la tempérance (1). L'opposition qu'il établit entre la contrainte volontaire que chacun s'impose à soi-même et la contrainte que l'on subit involontairement, entre la servitude de l'homme livré aux passions et la liberté de celui qui se commande à soi-même, ces belles analyses, et d'autres encore, qui seront plus tard le fond du stoïcisme, ne sont-elles pas, quoique exprimées d'une façon familière et toute populaire, de vraies études de psychologie morale? Il en est de même de la théorie de la justice (2), sur laquelle nous reviendrons. Lorsqu'il interroge Hippias sur la nature des lois, et lui demande s'il ne reconnaît pas l'existence de lois universelles qui commandent à tous les hommes, chez tous les peuples, dans tous les temps, c'est la conscience elle-même qu'il interroge, et c'est elle qui lui répond. Enfin, lorsque dans sa théorie générale de la vertu, il confond, à tort sans doute, mais avec assez d'apparence de vérité pour avoir été trompé, la vertu et la connaissance (3), n'invoque-t-il pas en sa faveur ce fait psychologique incontestable, c'est que personne ne recherche volontairement ce qu'il croit son mal, et ne fuit volontairement ce qu'il croit son bien? C'est assez pour qu'il soit permis de dire après toute l'antiquité, que Socrate a tiré sa morale de la connaissance de soi-même.

La recherche des définitions n'était pour Socrate qu'une conséquence de la connaissance de soi-même. Car se con-

(1) Xén. Mém. l. I, c. 5, 6, l. II, c. 1, l. IV, c. 5.
(2) Liv. IV, c. 3, 4, 6.
(3) Liv. IV, c. 6.

naître, c'est savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, c'est par conséquent se rendre compte de ses idées, c'est les distinguer entre elles, en un mot les définir. Aristote attribue à Socrate l'invention des définitions (1), et Xénophon nous dit qu'il exerçait ses disciples à expliquer l'essence de chaque chose (ὅ τι ἂν ἕκαστον εἴη) (2). Il nous en donne, au reste, un grand nombre d'exemples. L'une des idées auxquelles Socrate appliquait le plus fréquemment cette méthode d'analyse et d'examen, est l'idée du bien. Ses résultats ne sont pas sans doute très-heureux, puisqu'il ne réussit pas à la distinguer de l'idée de l'utile ou de l'avantageux ; mais c'est le procédé lui-même qui est remarquable et digne d'intérêt. On le voit d'abord ramener le bien à l'utile, puis l'utile au bien, puis l'un à l'autre, par le moyen d'une idée intermédiaire, l'idée du beau. Socrate applique la même méthode à toutes les idées morales, le courage, la piété, la justice : ces définitions témoignent, il est vrai, de la plus grande inexpérience, mais en même temps d'un grand instinct scientifique.

Il ne faut cependant pas attacher nne importance exagérée aux doctrines philosophiques que Socrate a pu tirer d'une méthode encore dans l'enfance, et discuter ses idées comme on ferait celles d'Aristote ou de Platon. Par exemple, lorsqu'il confond la vertu et la connaissance, il est évidemment entraîné par l'analogie des idées de la vertu à la sagesse, de la sagesse à la prudence, et de la prudence à la connaissance. Or, si l'on se souvient que dans son sens primitif le mot σοφὸς signifiait à la

(1) Mét. M., 4.
(2) Xén. Mém. III, 8, IV, 8, 6.

fois sage, habile et prudent, on conviendra que la doctrine de Socrate est plutôt une suite de cette première confusion qu'une doctrine véritablement originale. J'en dirai autant de la confusion du bien et de l'avantageux, qui n'a certainement pas dans Socrate le sens qu'elle eut plus tard dans l'épicuréisme. Ce n'est pas encore une théorie précise, c'est une théorie mal démêlée. J'en donnerai pour preuve l'analyse que Socrate fait de la tempérance (1). Il confond perpétuellement les deux points de vue qu'Épicure et Zénon se sont partagés plus tard. Tantôt il la loue à cause de sa beauté, de sa dignité, de la liberté qu'elle nous assure, et dont elle est le témoignage, tantôt à cause des jouissances qu'elle procure et des maux qu'elle nous évite. Ce sont là sans doute deux motifs très-légitimes, mais il faut les séparer et en distinguer le prix. Autre chose est flétrir l'intempérance, parce qu'elle nous rend esclaves des passions, nous éloigne des belles actions, nous force à des actions honteuses, nous ôte la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de bien faire; autre chose est la signaler comme l'ennemie des plaisirs mêmes qu'elle promet, et comme un obstacle à des plaisirs d'un ordre supérieur, le plaisir de servir nos amis, notre patrie, notre famille. Dans le premier cas, la tempérance est belle et désirable par elle-même; dans le second, elle n'est qu'un moyen : distinction que les stoïciens ont mise plus tard en pleine lumière, et que Socrate n'avait pas aperçue. Jamais il ne s'est élevé scientifiquement jusqu'à l'idée d'un bien qui fût bon par soi-même, indé-

(1) Voy. pl. haut, p. 9, n. 1.

pendamment de son usage, de son utilité. Et cependant cette idée, qu'il n'a pas su démêler, est l'âme de sa morale ; elle circule à travers tous ses discours ; elle éclate surtout dans ses actions, elle en fait la beauté, l'immortalité.

Si la philosophie de Socrate n'a pas encore un caractère assez rigoureux et assez précis, elle n'en fut pas moins une très-grande nouveauté ; sa méthode étonna et charma ces esprits grecs si naturellement dialecticiens ; mais surtout la grandeur de ses idées morales et religieuses entraîna l'enthousiasme de ceux dont elle n'enflamma pas la colère, et c'est par là qu'il a laissé une trace si profonde et si durable dans la mémoire des hommes.

Nous avons parlé déjà de sa théorie de la tempérance, où paraît pour la première fois dans la philosophie antique ce principe qui a fait la gloire du stoïcisme : c'est que la vraie liberté consiste à se rendre maître des passions. Un autre principe que la philosophie ancienne doit encore à Socrate, et qui de lui a passé à Platon, de Platon aux stoïciens et à Cicéron; et de Cicéron à saint Augustin, c'est le principe des lois non écrites, fondement de sa théorie de la justice (1).

Qu'est-ce que la justice? Socrate la définit, la connaissance de ce qui est prescrit par les lois ; mais il y a deux sortes de lois. Les unes sont celles que les citoyens font d'un commun accord dans chaque pays. La justice, dans ce premier sens, n'est que l'obéissance aux lois de la patrie ; c'est une partie du patriotisme. Chez les anciens,

(1) Voy. pl. h. p. 9, n. 2.

la patrie était si étroite, la vie privée de si peu d'importance, que l'homme pouvait rapporter à la patrie son existence tout entière : plus près de chacun des citoyens, elle était une famille. Les dieux mêmes étaient pour chaque homme des concitoyens ; c'étaient les dieux de la patrie qu'il adorait ; et c'était encore honorer la république que de cultiver la religion. Or, les lois sont la volonté de la patrie. Aimer la patrie c'est lui obéir, c'est obéir aux lois. Voilà la justice telle que l'ont connue et pratiquée les grands citoyens anciens. Quelques-uns cependant s'élevèrent à une idée plus haute et plus vraie : tel fut Aristide, et le nom qu'il porte dans l'histoire fut sa récompense.

Mais la théorie de la justice s'élève et s'agrandit, lorsqu'au lieu de la considérer comme l'obéissance aux lois de la cité, Socrate nous la montre réglée par des lois supérieures, lois non écrites, portées non par le caprice d'un peuple, mais par la volonté des dieux. Les premières changent suivant les cités et les Etats ; les secondes prescrivent la même chose à tous les hommes, dans tous les pays. Partout la justice commande d'honorer les dieux, d'aimer et de révérer ses parents, de reconnaître les bienfaits. Partout ces lois portent avec elles la punition de celui qui les enfreint ; témoignage manifeste d'un législateur suprême et invisible, quoique toujours présent. C'est le sentiment de ces lois éternelles et non écrites qui éleva Socrate si fort au-dessus de son temps. C'est elles qu'il regardait lorsqu'il résistait aux tyrans et au peuple ; et, lorsqu'en mourant il refusait de désobéir aux lois qui l'opprimaient, c'étaient encore ces lois supérieures et infaillibles qui lui commandaient l'obéissance.

Si, dans sa théorie de la justice, Socrate a devancé ses contemporains, il est deux points où il me paraît surpasser en quelque sorte l'antiquité tout entière. Ces deux points sont : la Famille et le Travail. Il a eu un sentiment admirable de la vie domestique (1); et, en cela, il faut reconnaître que Platon a été un disciple infidèle et inférieur. Socrate reconnaît l'égalité morale des deux sexes, cette égalité qui laisse subsister les différences ineffaçables voulues par la nature, et ne fait pas de la femme la rivale de l'homme sur la place publique et dans les camps. Pour Socrate, la femme c'est la mère et la ménagère; c'est elle qui gouverne la maison, qui assure les intérêts du mari, qui soigne les serviteurs, qui élève, berce et nourrit les enfants. Les traits par lesquels Socrate décrit la mère et l'épouse ne sont pas indignes des belles images de l'Ecriture dans le portrait de la femme forte. Ce sentiment de la vie domestique a conduit Socrate à l'intelligence d'une vérité que l'antiquité n'a jamais comprise : la dignité du travail, non pas du travail intellectuel et politique, mais du travail qui fait vivre et qui nourrit. « Qui appellerons-nous sages, disait-il ? Sont-ce les paresseux ou les hommes occupés d'objets utiles? Quels sont les plus justes, de ceux qui travaillent ou de ceux qui rêvent les bras croisés aux moyens de subsister ? » Et comme on lui oppose que des personnes libres ne peuvent pas travailler, et que c'est là le fait des esclaves : « Eh! quoi, dit-il, parce qu'elles sont libres, pensez-vous qu'elles ne doivent faire autre chose que manger et dormir (2)? »

(1) Econom., c. VII, VIII, IX, X. Mém. l. II, c. II.
(2) L. II, c. VII.

Ainsi Socrate relevait le travail de la honte et de la servilité que les anciens y attachaient : par là, il attaquait à la source, sans le savoir et sans le vouloir, le mal corrupteur de l'esclavage.

On ne peut oublier dans la philosophie morale de Socrate le principe religieux qui l'anime et qui la couronne. Les anciens philosophes n'avaient vu dans la nature qu'un composé de forces, d'éléments, de poids et de nombres ; Socrate, les yeux toujours fixés sur l'homme, reconnut dans l'univers les signes de l'intelligence, la prévoyance, la prudence, la bonté (1). La vie, les rapports harmonieux des parties, la convenance universelle des moyens et des fins, tout lui attestait un Dieu sage et bon, avec la même évidence qu'un ouvrage de mécanique atteste un ouvrier et une statue un statuaire. Il reconnut non-seulement Dieu, mais sa Providence, et non-seulement encore cette Providence universelle qui veille sur l'ensemble de l'œuvre et protége les lois générales des choses, mais celle qui, présente à toutes les actions particulières des créatures, voit dans le secret des cœurs, découvre les pensées mêmes qui ne s'expriment point, et parle enfin dans l'intimité de l'âme un langage clair à celui qui l'écoute et la connaît (2). Socrate croyait donc qu'il y a, qu'il peut y avoir entre l'homme et Dieu une société et un commerce d'hommages et de secours. Il recommandait la prière, et lui-même priait volontiers. Il permettait qu'on demandât à Dieu de nous assister dans nos besoins, en laissant à sa sagesse le soin d'exaucer nos

(1) L. I, c. IV; l. IV, c. III.
(2) L. I, c. I.

vœux, selon l'ordre et la convenance. Surtout il voulait qu'on l'invoquât pour le bien de son âme (1). Ainsi la plus haute et la plus pure piété couronnait cette noble doctrine. Socrate fut, si j'ose dire, le révélateur du Dieu de l'Occident. Tandis que l'Orient tout entier, la Judée exceptée, adorait la nature sous le nom de Dieu, tandis que la religion grecque n'était encore sous une autre forme que le culte de la nature, tandis que la philosophie supprimait Dieu tout à fait, ou le réduisait à des attributs métaphysiques ou mathématiques, Socrate fit connaître le Dieu moral, qui depuis a été reconnu et adoré des nations civilisées. L'idée d'un Dieu moral éclaire bien, il est vrai, de loin en loin, comme une lueur fugitive, la grande poésie de Pindare, la philosophie symbolique de Pythagore, la philosophie enfin d'Anaxagore : elle était peut-être le mystère qui se cachait sous le voile des mystères de la Grèce, mais Socrate l'a exprimée le premier avec une telle clarté, qu'il parut l'avoir découverte.

Le sentiment d'une justice supérieure et divine anime la politique de Socrate comme sa morale. Il n'a jamais beaucoup étudié les formes diverses de gouvernement, ni médité sur le principe de la souveraineté ; on ne voit même pas qu'il se soit mêlé aux divers partis qui divisaient son pays; et quoiqu'on lui ait prêté quelquefois un dessein politique, cette conjecture, qui diminue à mon sens le personnage de Socrate, ne semble pas justifiée (2). Tout ce que nous en savons me paraît con-

(1) L. I, c. III.

(2) Cette opinion a été soutenue par M. J. Denis dans son savant et excellent ouvrage, *Histoire des idées et des théories morales de l'anti-*

traire à cette hypothèse. Sa vie est celle d'un grand citoyen, qui n'obéit qu'aux lois, et place la justice au-dessus de toutes choses. Ses opinions sont celles d'un sage, qui n'est d'aucun parti, et juge d'un esprit indépendant et supérieur les affaires de l'Etat.

Voyez-le agir. Il combat comme soldat à Delium et à Potidée : il sauve la vie d'Alcibiade et de Xénophon. A l'intérieur, il résiste aux trente tyrans (1), et il résiste au peuple (2). Il refuse de livrer aux uns Léon de Salamine, et il refuse aux autres de participer à la condamnation des dix généraux vainqueurs aux Arginuses. Qui pourrait voir dans ces deux faits l'indice d'un système politique? Je n'y vois qu'une conscience inflexible, qui ne s'humilie devant aucune tyrannie. Il est vrai que Socrate a critiqué les institutions de la démocratie. Son bon sens, aussi fier que sa conscience, se révoltait contre la nomination des magistrats par le sort. « Quelle folie, disait-il, qu'une fève décide du choix des chefs de la république, lorsqu'on ne tire au sort ni un architecte, ni un joueur de flûte (3). » Cette critique était celle que devaient faire tous les esprits sensés. Socrate montrait ainsi la perspicacité de ses vues, et il témoignait qu'il avait une idée de la liberté supérieure à celle de son temps. Mais si Socrate discutait la démocratie, qui n'était sans doute pas inviolable, ne critiquait-il pas aussi la tyrannie avec l'ironie la plus perçante et la plus périlleuse? On connaît son apologue

quité. Nous regrettons de n'être pas d'accord sur ce point avec cet auteur si judicieux.

(1) Mém. l. I, c. II.

(2) Helléniq. l. I, c. VII; Mém. l. I, c. I.

(3) L. I, c. II.

sanglant du bouvier, qui ramène chaque jour au bercail des vaches plus maigres et moins nombreuses. Les trente tyrans se sentirent atteints; ils lui imposèrent le silence, et Chariclès, faisant allusion à ses paroles, lui dit : « Laisse là tes bouviers, sans quoi tu pourrais trouver du déchet dans ton bétail. » Socrate les brava, et continua de les railler en leur présence même (1). Ceux qui le condamnèrent comme ennemi du peuple avaient-ils eu le même courage? Que Socrate ait regretté la constitution de Solon, cela est possible; et véritablement, on comprend un tel regret en présence des dissensions sans nombre et des révolutions stériles qui agitèrent Athènes depuis la guerre du Péloponèse. Le règne de la constitution de Solon avait été le plus beau temps d'Athènes; et l'on pouvait croire que la chute de cette constitution avait entraîné la ruine du pays. Mais peut-on conclure des regrets de Socrate, qu'il ait réellement pris parti parmi les ennemis de la démocratie, lorsque l'on voit que c'est précisément du sein de ces ennemis qu'est sortie la première attaque dirigée contre lui? Aristophane, qui le connaissait, eût-il livré aux risées du peuple un ami politique?

Socrate ne fut donc d'aucun parti; lui-même n'aspira jamais à gouverner l'Etat. Toute son ambition était d'instruire les hommes au commandement (2). Il croyait que former des hommes sages, modestes, tempérants et justes, c'était former des citoyens. C'est en ce sens seulement qu'il fut un réformateur politique. Le vrai politique, à ses yeux, n'était

(1) L. I, c. II.
(2) L. I, c. VI.

ni celui qui possède le sceptre, ni celui qui a été élu par les premiers venus, ou désigné par le sort, ou qui s'est emparé du pouvoir par la violence, mais celui qui sait commander (1). Or, l'art de commander, c'est l'art de connaître et de choisir les hommes, de s'en faire obéir et respecter (2). C'est là un art, qui ne s'apprend pas seulement sur la place publique, et qu'on n'acquiert pas en flattant le peuple, mais par l'étude de soi-même, par la pratique de la tempérance et du courage. En voulant rétablir les mœurs dans Athènes, Socrate essayait du seul moyen qui pût sauver la république; si ce moyen était impraticable, la faute n'en était pas à lui. Il donnait à la fois la leçon et l'exemple.

Socrate, au reste, ne se contentait pas de conseiller la vertu à ceux qui se préparaient à la vie politique, et il ne pensait pas, comme son disciple Platon, que les politiques dussent mépriser les intérêts positifs des Etats. La plupart de ses conversations politiques ont pour but de démontrer aux jeunes gens l'importance de ces intérêts, et la nécessité de se former des connaissances précises par l'étude des faits (3). Glaucon veut gouverner l'Etat; c'est une belle tâche sans doute, mais connaît-il bien les revenus de la république, le nombre des troupes, le fort et le faible des garnisons, les besoins de la population, la quantité de blé que produit le territoire, les moyens d'exploiter les mines, etc.? Sur tout cela, Glaucon n'a que des conjectures. Mais

(1) L. III, c. IX.
(2) L. III, c. IV.
(3) Voy. l'entretien sur l'art militaire, l. III, c. I; sur la cavalerie, ib. c. III; et la conversation avec le fils de Périclès, ib. c. V.

avant de gouverner toutes les maisons d'Athènes, ne ferait-il pas mieux de relever celle de son oncle, qui menace ruine? « Je l'aurais fait, dit-il, s'il eût voulu m'écouter. — Eh quoi! réplique Socrate, vous ne pouvez persuader votre oncle, et vous voulez persuader tous les Athéniens (1)? » Il humiliait ainsi, par sa fine ironie, les prétentions d'une jeunesse distinguée, mais sans étude, qui apprenait à l'école des sophistes à parler de tout sans rien savoir, et qui n'ignorait pas moins l'utile que le juste et le vrai.

La politique de Socrate n'a rien de scientifique. Elle est surtout pratique et morale. Il traite des devoirs de la vie publique comme des devoirs de la vie domestique, sans s'élever à aucune théorie abstraite sur la famille ou sur l'Etat. C'est un réformateur des mœurs : c'est là son originalité et sa grandeur. Ce fut pour lui une véritable mission. Relever la conscience du joug de l'Etat, tel fut son rôle, et il n'y en a pas de plus beau dans l'antiquité. Lorsque ce rôle, poursuivi avec constance et opiniâtreté pendant trente années, le conduisit enfin devant les tribunaux populaires, rien ne fit fléchir ce sentiment intérieur, qui était chez lui si noble et si fier. Dans ce grand procès, qui mettait aux prises la conscience et l'Etat, il trouve, ou du moins Platon lui prête, des paroles inspirées de son esprit et qui sont dignes d'un apôtre. « Le Dieu, dit-il, semble m'avoir choisi pour vous exciter et vous aiguillonner, pour gourmander chacun de vous, partout et toujours, sans vous laisser aucune relâche... » « Si vous me disiez : Socrate, nous

(1) Ib. c. VI.

te renverrons absous, à condition que tu cesseras de philosopher, je vous répondrais : Athéniens, je vous honore et je vous aime; mais j'obéirai à Dieu plutôt qu'à vous (1). » Ce n'est donc pas dans quelques paroles éparses et sans portée qu'il faut chercher la politique de Socrate, c'est dans sa vie tout entière, qui n'a été qu'un long procès à l'injustice; c'est dans sa mort, qui, décrétée par la tyrannie populaire, est devenue la condamnation éclatante de toutes les tyrannies.

Socrate a été une des plus vives et des plus éclatantes images de la conscience morale; il n'a pas été seulement un philosophe, mais un sage.

Dans la science, la philosophie lui doit d'avoir trouvé son vrai principe : connais-toi toi-même, et sa vraie méthode : la critique et l'analyse; la morale lui doit ses meilleurs et ses plus beaux préceptes, et la politique ce principe indestructible que la loi commune des gouvernements et des citoyens, c'est la justice. Enfin la liberté de la pensée le compte parmi ses plus grandes victimes. Il ne faut point trop gémir sur sa destinée, car la persécution et l'injustice font l'honneur et le succès des doctrines, et la vérité parmi les hommes ne se répand jamais sans douleur (2).

(1) Apol. Socr. Plat. éd. Becker, t. II, p. 115. Πείσομαι μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν.

(2) L'étendue de notre sujet ne nous permettant pas d'insister longtemps sur l'origine de la morale en Grèce, nous renvoyons aux savants *Mémoires* de M. Adolphe Garnier, sur les sages de la Grèce et sur Socrate (Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, 1855), et au livre déjà cité de M. J.-Denis.

CHAPITRE II.

PLATON.

§ I. Morale de Platon. — Théorie des facultés de l'âme. — Réfutation des sophistes. — Du mysticisme moral dans Platon. — Caractère général de la philosophie de Platon : harmonie, mesure. — Théorie de la vertu. — Confusion de la vertu et de la science. — Conséquences de cette confusion. — Division des vertus. — Théorie de la justice. — Théorie de la peine. — Théorie du bien. — Dieu, principe de la morale.

§ II. Politique de Platon. — Idée générale que Platon se fait de la politique. — République de Platon. — Théorie des castes. — Théorie de la communauté. — Théorie de l'éducation. — Gymnastique et musique. — Gouvernement de la philosophie. — Théorie des gouvernements et de leurs révolutions. — Théorie politique des *Lois*. — Caractère religieux de cette politique. — De la famille et de la propriété. — De l'éducation. — Constitution : principe électif. — Magistratures. — Appréciation de la morale et de la politique de Platon.

§ I. Morale.

Socrate était mort : mais la philosophie lui survivait, et fidèle à ses exemples, elle ne se lassa pas de combattre les superstitions du polythéisme, les paradoxes sophistiques et les préjugés populaires. Platon reprit, en lui donnant plus de portée et d'étendue, l'entreprise de son illustre maître. Moins grand et moins original par le caractère, il le surpassait peut-être par le génie. Moins apte que Socrate à la réforme des mœurs et au prosélytisme, il était né pour ces hautes généralisations qui embrassent tous les objets de la pensée, et qui traversent les siècles. Il ne parlait pas seulement au peuple d'Athènes, il écrivait pour le genre humain. Sans doute le premier plan de sa philosophie est déjà esquissé et indiqué dans les modestes conversations de Socrate,

recueillies par Xénophon. Mais combien ce plan primitif a-t-il reçu de grandeur et de grâce des mains de l'auteur du Phédon, de la République et du Banquet!

Le principe de la philosophie morale de Platon, principe emprunté peut-être au pythagorisme, c'est que l'homme est naturellement en guerre avec lui-même : il est partagé entre deux forces contraires, l'amour réfléchi du bien, et le désir aveugle du plaisir : tel est le fond de la nature humaine (1). L'homme peut être comparé à un être étrange, composé de trois animaux divers : une hydre à cent têtes, qu'il faut à la fois rassasier pour vivre, et dompter pour vivre heureux; un lion, qui pour être plus noble et plus généreux, n'en est pas moins aveugle par lui-même : un homme enfin qui soumet l'hydre à l'aide du lion. L'homme véritable ne réside ni dans le lion, ni dans l'hydre, mais dans cet être supérieur, qui raisonne, qui délibère, qui commande, et qui enchaîné par la nature à cette bête à mille têtes, semble ne faire qu'un avec elle, condamné à la combattre sans cesse, sans pouvoir s'en séparer jamais (2).

Il y a donc, selon Platon, trois parties dans l'homme : l'une inférieure, c'est le principe de la sensation et du désir (τὸ ἐπιθυμητικὸν), de la crainte, de la colère aveugle, de l'amour grossier et populaire, qui ose tout et qui corrompt tout (3); l'autre supérieure, c'est la raison (le νοῦς), c'est la faculté qui connaît, qui dé-

(1) Phedr. p. 23. ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.

(2) Rép. l. IX, p. 458.

(3) Tim. p. 45; ib. p. 97; Rép. l. IV, p. 202, et Phed. p. 23.

mêle dans les choses ce qu'elles ont de vrai, de pur et d'éternel, qui s'élève jusqu'au principe de toutes choses, c'est-à-dire jusqu'à l'Etre même, et qui, dans l'âme, combat les passions et les désirs honteux, et exerce la souveraineté (1). Enfin, entre ces deux parties extrêmes de l'âme, il y a une partie moyenne, qui les relie l'une à l'autre : c'est le θυμὸς ou courage, principe de la colère noble et des affections généreuses, qui sert d'auxiliaire à la raison dans sa lutte contre le désir et la passion : c'est le coursier généreux qui, obéissant aux lois du conducteur, l'aide à subjuguer et à vaincre le coursier insolent et rebelle (2).

S'il y a deux principes dans l'homme, l'amour du bien, et l'amour du plaisir, le plaisir n'est donc pas le bien comme le pensaient les sophistes et comme le croient la plupart des hommes. Platon combat cette opinion dans tous ses ouvrages, mais il a surtout consacré à la réfuter un dialogue entier, le *Philèbe*. Résumons en quelques pages cette forte et victorieuse polémique.

Selon les sophistes, le plaisir est le seul bien. S'il en est ainsi, le plaisir serait encore un bien, lorsqu'on retrancherait de l'âme tout ce qui n'est pas le plaisir, par exemple l'intelligence et la pensée. Mais si vous supprimez l'intelligence, vous supprimez le plaisir lui-même; sans mémoire, point de plaisir dans le passé; sans réflexion et sans imagination, point de

(1) Pour la théorie de la raison dans Platon, voy. Théétète, p. 215 à 270; Républ. l. V, p. 267, sq.; Tim. p. 65; Philéb. p. 256; et enfin les livres VI et VII de la République tout entiers.

(2) Rép. l. IV, p. 205 et sqq.; Phédr. p. 54-55.

plaisir dans l'avenir ; et enfin, sans la conscience de soi-même, point de plaisir présent, car pour jouir d'un plaisir, il faut savoir que l'on en jouit. Ainsi, l'intelligence est nécessaire au plaisir, et le plaisir n'est pas par lui-même et tout seul le souverain bien (1). En outre, si le plaisir est le bien, tous les plaisirs sont bons ; et il n'y a de différence entre les plaisirs que celle de la vivacité ou de l'intensité. Or Platon établit avec une grande force et une grande finesse d'analyse, que nous ne distinguons pas seulement les plaisirs par la vivacité, mais par d'autres caractères qui supposent un autre bien que le plaisir lui-même. Tout le monde, dit-il, reconnaît des plaisirs bons et des plaisirs mauvais, honnêtes et honteux (2). Osera-t-on nier cette distinction ? Mais quoi ! n'est-il pas des plaisirs méprisables que tout homme rougirait de rechercher ou d'avouer ? Les libertins eux-mêmes font un choix entre les plaisirs ; ils goûtent de préférence ceux qui ont une apparence de grandeur, la domination, la prodigalité : même dans la célébration éhontée du plaisir et de l'intempérance, Calliclès cherche encore à nous séduire par ce qu'il y a de beau et d'énergique dans le mépris de toutes les lois arbitraires et des vaines contraintes. Mais si le plaisir est le seul bien, il n'y a plus ni honte ni gloire dans les plaisirs. Tous sont beaux et bons au même titre, et c'est une inconséquence de se faire honneur de la délicatesse ou de la noblesse de ses choix. Il faut distinguer encore des plaisirs vrais et des plai-

(1) Philéb. p. 150 et sqq.
(2) Gorg. p. 104, 115.

sirs faux (1). Il semble d'abord qu'il n'y ait que des plaisirs vrais, car tout plaisir est réel pour celui qui l'éprouve. Mais un plaisir vrai par lui-même peut être faux par son objet; lorsqu'il naît à la suite d'une opinion vraie, il est vrai comme elle, et il est faux quand il naît de l'erreur. Les plaisirs sont encore purs ou mélangés. Le plaisir est pur, lorsqu'il est sans aucun alliage de douleur; il est corrompu et mélangé, lorsque, si vif qu'il soit, il est accompagné de douleur. C'est ce qui arrive dans la passion : « La colère, la crainte, la tristesse, l'amour, la jalousie, l'envie sont des douleurs de l'âme mêlées de plaisirs inexprimables. La colère entraîne quelquefois le sage même à se courroucer, plus douce que le miel qui coule du rayon (2). » Or les plaisirs mêlés de douleur sont précisément les plus vifs et les plus ardents, et en même temps les plus extravagants, les plus nuisibles à l'âme et au corps; ils réduisent l'homme à un état de stupeur et de fureur très-près de la folie (3). Plus un plaisir est vif, moins il est pur. Ce qui fait la pureté du plaisir, ce n'est pas son énergie, c'est sa simplicité, c'est-à-dire l'absence complète de toute douleur (4). Or les plaisirs simples ne peuvent naître que des objets parfaitement simples : les belles couleurs, les belles figures, les belles lignes, les beaux sons. Le repos, l'être, l'unité, voilà le principe des plaisirs purs. Or les plaisirs

(1) Philéb. p. 185, 189, 194, 195, 199.
(2) Philéb. p. 211.
(3) Philéb. p. 206-207.
(4) Philéb. p. 218.

purs sont en même temps les plaisirs vrais et les plaisirs bons.

Mais le plaisir, même lorsqu'il est pur et vrai, n'est encore rien par lui-même, et ne possède ces qualités que par son rapport à l'objet qui le cause, c'est-à-dire au bien, dont il diffère autant que l'apparence diffère de l'être réel. C'est ce qui fait dire à Platon que le plaisir est un phénomène (1), c'est-à-dire quelque chose de changeant et de fuyant par nature, qui ne se suffit point à soi-même. Le plaisir ne peut donc pas être le bien, puisque le bien est nécessaire, suffisant et complet en soi (2). C'est la fin en vue de laquelle on fait toute chose (3). Cependant tous les hommes poursuivent le plaisir, en croyant trouver le bien. C'est que tout en aimant le bien, ils ne le cherchent pas où il est : ils préfèrent l'apparence à la réalité : « De vains fantômes excitent dans l'âme de ces insensés des transports si violents, qu'ils se battent pour les posséder, comme le fantôme d'Hélène, pour lequel les Troyens se battirent, faute de connaître l'Hélène véritable (4). »

La vie de plaisir, ou l'intempérance est donc à la fois ignorante et impuissante : ignorante, car elle ne connaît pas son vrai bien ; impuissante, car elle ne peut y atteindre.

Il est impossible qu'aucun être raisonnable et sensible recherche volontairement ce qu'il sait lui être nui-

(1) En grec *une génération*, γένεσις, Philéb. p. 225.

(2) Τέλεον... ἱκανόν... Philéb. p. 150.

(3) Gorg. p. 47, p. 116, τέλος ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν.

(4) Rép. l. IV, p. 454.

sible (1) : c'est pourtant ce que fait l'intempérant. Une telle erreur ne peut venir que de l'ignorance où il est de lui-même et du bien. On reconnaît ici les principes socratiques. Comparez, dit Platon, sous le rapport du bonheur, la vie tempérante et la vie intempérante. Laquelle vous paraîtra la plus heureuse? L'une, en ménageant les plaisirs, en jouit avec plus de sécurité et de calme; ses peines et ses joies sont également tranquilles, et les plaisirs l'emportent sur les peines. Au contraire, la vie intempérante est toute tumultueuse; sans soin de l'avenir, elle épuise sans cesse par son impatience aveugle la puissance de jouir, et se fatigue à renouveler continuellement ses sources toujours vides. Dans la vie intempérante, le plaisir est une fureur, la joie une ivresse, l'amour une maladie. Partout la douleur se mêle au plaisir et le corrompt; la sensibilité égarée jouit de cette douleur même, comme d'un assaisonnement au plaisir, et devient incapable de goûter le vrai bonheur (2).

L'intempérance est aussi impuissante qu'ignorante. Le vulgaire admire l'intempérance accompagnée du pouvoir de tout faire. Il ne voit pas combien vain est ce pouvoir. Le vrai pouvoir est celui de l'homme qui fait ce qu'il veut. Or, l'homme intempérant ne fait pas ce qu'il veut : car ce qu'il veut c'est son bien, puisqu'on n'agit jamais qu'en vue du bien; mais comme il ne connaît pas le bien il ne trouve que son propre mal, il n'obtient donc pas ce qu'il désire (3). Consumer de vaines forces

(1) Philéb. p. 151; Gorg. p. 47; Protagor. p. 241.
(2) Gorg. p. 100, 101; Lois, p. 384, 385.
(3) Gorg. p. 43.

pour un bien chimérique et un mal réel, c'est être véritablement impuissant, quelque force que l'on possède; de même que se tromper ainsi sur son vrai bien, quelque esprit qu'on y applique, c'est être vraiment ignorant. L'ignorance et l'impuissance sont le signe de la servilité ; c'est pourquoi il n'y a rien de plus servile que le vice et l'intempérance, rien de plus noble et de plus libre que la science et la vertu (1).

C'est ainsi que Platon, inspiré par Socrate, combat la doctrine sophistique du plaisir et de la passion. Mais lui-même ne se jettera-t-il point à l'extrémité opposée ? ne voudra-t-il point retrancher de l'âme tout désir, toute inclination, tout plaisir ? Ne remplacera-t-il pas la morale voluptueuse par la morale mystique? C'est là un préjugé assez répandu, et quelquefois même en lisant Platon, on serait tenté d'y croire.

Ouvrez en effet le *Phédon* : vous y trouverez les expressions les plus vives et les plus fortes du mysticisme. Dans ce dialogue, le corps n'est pas, comme dans *l'Alcibiade* (2), l'instrument, le serviteur de l'âme, mais son cachot, son tombeau (3); toutes les sensations, tous les plaisirs, toutes les impressions qui nous viennent par le corps, sont autant de chaînes ou de clous, qui enlacent ou attachent l'âme au corps et lui ôtent sa liberté (4). Le corps empêche l'âme de penser : il est la source de tous les désirs, de toutes les passions, c'est-à-dire de tous les troubles, de toutes les guerres qui s'élèvent en

(1) Alcibiad. p. 373. Δουλοπρεπὲς ἡ κακία... ἐλευθεροπρεπὲς ἡ ἀρετή.
(2) Dans le Ier Alcibiade Platon définit l'homme, τὸ ῥώμενον σώματι.
(3) Phéd. p. 56. εἱργμός... Gorg. p. 100, τὸ σῶμα ἐστιν ἡμῖν σῆμα.
(4) Phédon, p. 57.

nous-mêmes et entre les hommes. Le corps est un mal, une folie (1); pour s'élever à la sagesse, il faut se purifier, c'est-à-dire se délivrer de toutes les passions, c'est-à-dire séparer son âme de son corps, et pour tout dire s'exercer à mourir. La sagesse et la philosophie ne sont que l'apprentissage de la mort (2). Ainsi la vie est une initiation; mais il y a peu d'initiés, quoique beaucoup aspirent à l'être. « Beaucoup prennent le thyrse, mais peu sont inspirés par les dieux. Ceux-là ne sont, dit Socrate, que ceux qui ont bien philosophé (3). »

Quelques-uns de ces traits ont sans doute de grandes analogies avec les principales idées de la philosophie ascétique. Devons-nous cependant ranger Platon parmi les mystiques ? Nous ne le pensons pas. Le mysticisme n'est pas la vraie pensée de Platon. Quelquefois, il est vrai, les ailes de son inspiration, pour emprunter une image qu'il aime, l'emportent un peu au delà des limites du monde habité par les hommes : mais le goût de la mesure, le sentiment infaillible de la vraie beauté, qui est toute mesure, l'amour des joies douces de la vie, l'inspiration socratique, et enfin une harmonie de génie sans égale, tout le retient d'ordinaire dans les bornes d'une philosophie toujours élevée où dominent la pure raison et l'amour pur, mais d'où rien n'est exclu, qui recèle à quelques degrés une ressemblance même fugitive avec le vrai et avec le beau.

(1) Phédon, p. 21, μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ... Ib. p. 23, τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης.

(2) Phédon, p. 24, χωρίσμος ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

(3) Phédon, ib. Οἱ φιλοσοφῶντες ἀποθνήσκειν μελετῶσιν.

Le vrai principe moral du platonisme, ce n'est pas le renoncement à soi-même, la rupture violente de l'homme avec lui-même : c'est l'harmonie et la paix. On peut dire des séditions qui s'élèvent dans l'âme humaine, ce que Platon dit des séditions des Etats : « Est-il quelqu'un qui préférât voir la paix achetée par la ruine d'un des partis et la victoire de l'autre, plutôt que l'union et l'amitié rétablies entre eux par un bon accord (1). » La meilleure fin de cette guerre intestine que se font en l'homme l'âme et le corps, ce n'est point la défaite et la ruine du corps, mais sa réconciliation avec l'âme, et leur commune harmonie : « Tout ce qui est bon est beau, dit Platon, et il n'y a rien de beau sans harmonie... Quand un corps faible et chétif traîne une âme grande et puissante, ou lorsque le contraire arrive, l'animal tout entier est dépourvu de beauté, car il lui manque l'harmonie la plus importante, tandis que l'état contraire donne le spectacle le plus beau et le plus agréable qu'on puisse voir. Contre ce double mal, il n'y a qu'un moyen de salut ; ne pas exercer l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, afin que se défendant l'un contre l'autre, ils maintiennent l'équilibre et conservent la santé... Il faut prendre un soin égal de toutes les parties de soi-même, si on veut imiter l'harmonie de l'univers (2). » On ne doit donc pas entendre à la rigueur les passages du *Phédon*, où Socrate semble prescrire le renoncement absolu au corps et à la nature ; je n'y vois qu'une invitation hyperbolique et éloquente à se défier des sens, à lutter contre la domination du

(1) Lois, p. 186.
(2) Tim. p. 132.

corps, contre l'empire des passions. Les sens eux-mêmes, dans la vraie pensée de Platon, ne sont pas tout à fait méprisables. L'ouïe et la vue sont de merveilleux organes qui nous révèlent le beau sous les formes sensibles qui le recouvrent. « La vue est la cause du plus grand des biens... Nous devons à la vue la philosophie elle-même, le plus noble présent que le genre humain ait jamais reçu et puisse recevoir jamais de la munificence des dieux... Il en faut dire autant de la voix et de l'ouïe... C'est à cause de l'harmonie que l'ouïe a reçu le don de saisir les sons musicaux. Quand on cultive avec intelligence le commerce des muses, l'harmonie ne paraît pas destinée à servir, comme elle le fait maintenant, à de frivoles plaisirs : les muses nous l'ont donnée pour nous aider à régler sur elle et soumettre à ses lois les mouvements désordonnés de notre âme, comme elles nous ont donné le rhythme pour réformer les manières dépourvues de grâce et de mesure de la plupart des hommes (1). » Platon n'a donc point méconnu la noble destination des sens ; il n'impose point au sage l'inutile et impossible obligation de les éteindre et de détruire en lui-même les dons précieux des muses et des dieux. Il lui demande de les associer et de les soumettre à des facultés plus hautes, de s'en servir enfin pour la perfection de son intelligence et de son âme, mais non de les servir comme des maîtres impérieux et déréglés.

Ce qui démontre enfin que la morale de Platon n'est pas une morale de contrainte exagérée et de renoncement absolu, mais de conciliation et d'harmonie, c'est

(1) Tim. p. 54.

la belle discussion du *Philèbe*, qui n'est pas moins dirigée contre les ennemis excessifs que contre les partisans corrompus du plaisir. « Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, ayant en partage toute la sagesse, toute l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit, ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature (1). » Cette vie insensible, que les philosophes stoïciens ont appelée depuis ἀπαθεία, n'est pas plus désirable pour le sage que la vie de plaisir toute pure ; elle est incomplète, elle ne satisfait pas l'homme tout entier ; elle n'est donc pas la vie heureuse. Peut-être est-ce la condition de la vie divine, mais non pas de la vie humaine (2). Et c'est le bonheur humain, c'est la sagesse humaine que la morale cherche et prétend procurer aux hommes. La vie heureuse et sage est la vie mixte (3), où se réunissent et se mélangent la science et le plaisir, non pas, il est vrai, tous les plaisirs (4), mais au moins ces plaisirs purs, simples et vrais qui sont l'accompagnement et la récompense de la sagesse, ou ceux des plaisirs sensibles, qui naissent des objets simples et ne sont accompagnés d'aucune douleur : le plaisir des belles couleurs, des beaux sons et même des pures odeurs. « Semblables à des échansons, nous avons à notre disposition deux fontaines, celle du plaisir, qu'on peut comparer à une fontaine de miel, et celle de la sagesse,

(1) Philéb. p. 153.
(2) Philéb. p. 154; ib. p. 178.
(3) Philéb. p. 240. Μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμίκτῳ βίῳ τἀγαθὸν, ἀλλ' ἐν τῷ μικτῷ.
(4) Philéb. p. 245.

fontaine sobre à laquelle le vin est inconnu, et d'où sort une eau austère et salutaire. Voilà ce qu'il faut nous efforcer de mêler ensemble de notre mieux (1). » La sagesse n'est donc pas seulement l'apprentissage de la mort, mais l'ornement de la vie. Toutes les choses bonnes dans la nature résultent ainsi du mélange d'une partie mobile, inconsistante, indéterminée, et d'une partie fixe qui règle, mesure et contient la première. Tels sont les mouvements des astres, les révolutions des saisons : telle est dans le corps la santé, et dans l'âme la sagesse (2). La sagesse est la santé de l'âme (3) : l'une et l'autre sont un équilibre et une harmonie. Le bien en toute chose, c'est l'ordre : le bien d'une maison, c'est la commodité, la convenance et l'arrangement. L'âme aussi, pour être heureuse et sage, doit être convenablement ordonnée (4). La mesure, d'où naît la grâce, est le signe d'une âme bonne et heureuse ; elle est la condition de la sagesse comme de la musique. Le philosophe est un musicien (5). C'est un trait commun sans doute chez la plupart des philosophes grecs, mais surtout remarquable chez Platon, que ce soin constant de la proportion, de l'harmonie et de la beauté dans l'âme du sage. « La vie de l'homme, dit-il, dans le *Protagoras*, a besoin de nombre et d'harmonie (6). » L'imagination de l'artiste et le sentiment mo-

(1) Philéb. p. 240.
(2) Philéb. p. 162.
(3) Rép. p. 212. Ἀρετή... ὑγίειά τις... καὶ εὐεξία ψυχῆς.
(4) Gorg. p. 124, 125.
(5) Rép. l. IX. Ἔανπερ μέλλῃ (ὁ σοφὸς) τῇ ἀληθείᾳ μουσικὸς εἶναι.
(6) Protag. p. 180.

ral s'unissent toujours dans ses écrits, pour tracer l'image de la vertu. C'est ce goût de la mesure qui l'a éloigné des extrémités, où s'est jeté plus tard le stoïcisme; il n'a point rejeté le plaisir, il n'a point nié la douleur. S'il dit quelque part que le sage se suffit à lui-même, que la perte de ses plus chères affections n'est pas pour lui un malheur intolérable (1), il prend garde de nous avertir, qu'il ne recommande pas une insensibilité chimérique, mais une noble patience et une certaine modération devant les autres hommes (2).

La mesure, l'harmonie, l'ordre, voilà donc le souverain bien. Mais comment l'homme peut-il réaliser ce bien dans son âme? Il le peut par la vertu.

Qu'est-ce que la vertu? Platon, comme son maître Socrate, rapporte la vertu à l'intelligence. Mais l'intelligence a deux degrés : l'opinion et la science. La vertu doit-elle être définie par la science ou par l'opinion (3)?

L'opinion est cet état de connaissance intermédiaire entre l'ignorance et la science, où l'esprit juge sans principes, et sans se rendre compte de ses pensées; c'est une connaissance obscure et flottante, qui peut être fausse, mais qui peut être vraie. Quand elle est vraie, elle prend le nom d'opinion droite, et alors elle est aussi utile et aussi sûre dans la pratique et dans l'action, que la science elle-même (4). C'est elle qui éclaire les juges dans les tribunaux; c'est elle qui di-

(1) Rép. l. III, p. 110.
(2) Rép. l. X, p. 482.
(3) Sur la différence de la science et de l'opinion, voir Républ. l. V, p. 267, sqq.; Timée, p. 63.
(4) Ménon, p. 383.

rige les politiques dans leurs entreprises (1); c'est elle enfin qui paraît être chez la plupart des hommes le principe de la vertu. Si la vertu n'était pas l'effet de l'opinion, mais de la science, ceux qui la possèdent devraient être en état de l'enseigner aux autres, et de l'apprendre au moins à leurs enfants comme toute autre science (2). Or, on ne voit nulle part de maîtres, ni de disciples de vertu. Les plus grands citoyens athéniens, les Périclès, les Thémistocle, les Cimon, ont-ils rendu plus vertueux par leurs exemples et leurs conseils le peuple qu'ils gouvernaient? Ils n'ont pas même réussi à rendre meilleurs et plus sages leurs propres enfants. La vertu n'est donc point une science, elle est une opinion, un instinct, un don de Dieu (3).

Telle est l'apparente conclusion du *Ménon*. Mais on ne peut croire que ce soit la vraie pensée de Platon. Comme il admettait un principe de connaissance supérieur à l'opinion, il devait admettre une vertu supérieure à la vertu d'opinion, qu'il appelle une vertu populaire, ou vertu politique, née de la pratique et de l'habitude, sans philosophie (4). C'est la vertu vulgaire, excellente sans doute comme guide de la vie, et meilleure que l'intempérance. Mais s'il se rencontre au milieu des hommes ignorant d'eux-mêmes, et pratiquant la vertu par hasard, quelque homme qui se rend

(1) Théét. p. 301 ; Ménon, p. 387.

(2) Ménon, p. 367, sqq.

(3) Ménon, p. 389. Θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη.

(4) Phédon, p. 54. Δημοτικὴν πολιτικὴν ἀρέτην... ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας.

compte des principes de la vertu, il sera, comme Tirésias, seul sage au milieu des ombres (1).

Il y a donc une vraie vertu, dont la vertu d'opinion n'est que l'ombre : c'est celle qui a sa source dans la sagesse, c'est-à-dire dans la science. Sans la sagesse, toutes les vertus sont ou inutiles, ou insuffisantes : avec la sagesse, elles deviennent toutes excellentes et salutaires (2). La science, qui a pour objet l'être, l'immuable, le vrai, et les rapports universels des choses, ne peut pas se rencontrer dans une âme, sans attirer avec elle le cortége de toutes les vertus. Car la science n'est point ce que croient la plupart des hommes ; ils pensent que la force lui manque et que sa destinée n'est pas de gouverner et de commander. Au contraire la science est faite pour commander à l'homme : quiconque aura la connaissance du bien et du mal, ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce soit, et ne fera autre chose que ce que la science lui ordonne (3). Comment, par exemple, celui qui vit sans cesse par la raison avec la vérité, n'aurait-il pas l'amour de la vérité et l'horreur du mensonge ? Il sera donc sincère. Comment celui qui n'a commerce qu'avec le monde intelligible ne mépriserait-il pas les plaisirs excessifs du corps ? Il sera donc tempérant. Comment n'aurait-il pas des sentiments toujours élevés, une grande indifférence

(1) Ménon, p. 389. Ὥσπερ παρὰ σκιάς... Phédon, p. 27. Σκιαγραφία τις ᾖ ἡ τοιαύτη ἀρετή...

(2) Ménon, p. 365.

(3) Protagor. p. 229, 230. Ἡ ἐπιστήμη... οἷον ἄρχειν τοῦ ανθρώπου, καί... μὴ ἂν κρατηθῆναι (ἄνθρωπον) ὑπὸ μηδενος, ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύη.

pour la vie, de la douceur avec les hommes, toutes les vertus enfin et toutes les qualités de l'âme (1) ? »

La confusion systématique de la vertu et de la science conduit Platon à une grave opinion dont le germe était déjà dans Socrate, mais qui devait sortir presque nécessairement de la psychologie platonicienne, admirable, mais incomplète. Platon, en effet, n'avait point distingué la puissance de penser de celle de vouloir : pour lui, la raison à la fois délibère, donne les ordres et prend les résolutions ; hors de la raison, il n'y a que le θυμὸς ou l'ἐπιθυμία, principes passionnés et aveugles, dociles ou rebelles selon l'occurrence, mais incapables de choisir librement entre deux actions contraires. D'où il suit qu'il ne peut y avoir que deux états dans l'âme humaine : celui où elle voit clairement le bien, c'est-à-dire où la raison parle et commande, et celui où elle l'ignore, c'est-à-dire où le désir se fait seul entendre. Dans la première supposition, l'homme obéit nécessairement à la raison, et dans la seconde, au désir. Il ne peut voir le bien sans le chercher ; il ne le fuit que parce qu'il l'ignore. Il n'y a point de place dans cette psychologie pour cet état intermédiaire où l'âme ne fait pas le bien qu'elle connaît et qu'elle aime, et choisit le mal qu'elle connaît aussi et qu'elle hait. Et cependant a-t-on jamais mieux décrit ce phénomène de l'âme que Platon ne le fait lui-même dans les *Lois ?* « Voici, dit-il, la plus grande ignorance, c'est lorsque, tout en jugeant qu'une chose est belle et bonne, au lieu de l'aimer, on l'a en aversion; et encore, lorsqu'on

(1) Républ. l. VI, p. 276, sqq.

aime et qu'on embrasse ce qu'on reconnaît mauvais et injuste(1). » Ainsi voilà le fait bien reconnu et parfaitement décrit ; mais n'est-ce point le qualifier étrangement que d'appeler cette opposition de la raison et du désir la dernière ignorance ? Est-ce ignorance, que de connaître qu'une chose est mauvaise, et la choisir ; qu'une chose est bonne, et s'en détourner ? Aussi Platon refuse-t-il ordinairement d'admettre que l'homme qui fait le mal ait la vraie connaissance du bien. Il rejette cette expression de toutes les langues : être vaincu par le plaisir (2) : et par une confusion contraire à l'esprit de sa doctrine, il demande si l'homme peut fuir volontairement ce qu'il sait lui être bon ou avantageux, ou rechercher volontairement ce qu'il sait lui être mauvais ou nuisible, oubliant que le bon ou le mauvais ne sont pas toujours la même chose que l'avantageux ou le nuisible. Ces principes entraînent Platon à de fâcheuses conséquences. Il affirme que la méchanceté n'est point volontaire : « Personne, dit-il, n'est méchant parce qu'il le veut : on le devient à cause d'une mauvaise disposition du corps, ou d'une mauvaise éducation : malheur qui peut arriver à tout le monde, malgré qu'on en ait (3). » C'est, comme on le voit, supprimer le libre arbitre. Et cependant, Platon conserve le principe de la responsabilité : « L'homme est responsable de son choix, Dieu est innocent (4). » Mais c'est là

(1) Lois, l. III, p. 303.

(2) Protag. p. 230, 235.

(3) Tim. p. 130 ; Protag. p. 241 ; Lois, l. V, p. 380. Ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος... ἀλλὰ ἐλεεινὸς μὲν πάντως ὁ ἄδικος.

(4) Républ. l. X, p. 509. Αἰτία ἑλομένου · Θεὸς ἀναίτιος.

une évidente contradiction, qui ne peut s'accorder avec le principe de l'identité de la vertu et de la science.

La morale platonicienne n'est donc point une morale ascétique ; mais c'est une morale trop spéculative. Elle nous donne un idéal magnifique de la vertu ; mais elle ne donne point le moyen d'y atteindre ; et elle suppose que connaître le bien, c'est assez pour le pratiquer. L'activité personnelle de l'homme est trop oubliée dans cette belle doctrine : c'est ce point faible qu'Aristote a si bien saisi, et qu'il a essayé de corriger.

La vertu, considérée en elle-même, est une ; car toutes les vertus se rapportent à la sagesse, et la sagesse n'est que la science. Mais l'unité essentielle de la vertu n'empêche pas qu'elle n'ait des parties (1). De même que l'âme, une en elle-même, se compose pourtant de plusieurs puissances et d'actions diverses, la vertu, une dans sa fin dernière, est multiple dans son rapport à nos facultés ; et elle prend des noms différents selon ces différents rapports. Si l'âme n'était qu'une intelligence, sa seule vertu serait la prudence, c'est-à-dire la science qui délibère sur le bien général de l'individu, qui lui apprend à discerner le vrai et le faux, le bien et le mal, l'avantageux et le nuisible, donne des ordres et juge de ce qui convient à chacune des parties de l'âme et à toutes ensemble : c'est en quelque sorte la vertu du gouvernement (2). Mais l'âme a deux autres parties, le θυμὸς et l'ἐπιθυμία qui ont aussi leur vertu particulière, si-

(1) Lois, l. XII, p. 327.
(2) Républ. l. IV, p. 208.

non par elles-mêmes, au moins par leur rapport avec la raison. La vertu du θυμὸς, guidé et éclairé par la raison, c'est le courage. Le courage ne se confond pas avec l'intrépidité qui ne recule devant rien, avec la vaine bravoure et la témérité aveugle : il est la juste opinion des choses qui sont ou ne sont point à craindre (1). Le courage est la vertu de la lutte et de la victoire. Quant à la dernière partie de l'âme, sa vertu n'est que sa servitude ; l'obéissance est tout le bien qu'elle peut faire : cette soumission du désir à la raison, c'est la tempérance (2).

Il reste une quatrième vertu, celle qui maintient entre les trois parties de notre âme l'ordre et l'union, qui oblige chacune de nos facultés à ne point sortir de son rang, ni de sa fonction, et à pratiquer la vertu qui lui est propre, celle enfin qui produit et conserve les trois autres (3). L'image de cette vertu se voit dans un Etat bien policé où chacun fait son œuvre propre, sans empiéter sur celle de son voisin, où tous, bornés à une seule action, accomplissent mieux le travail auquel ils sont habitués, et qui leur est enseigné par la nature même. L'image contraire se rencontre dans un état, où tous se croient propres à tout, où tout le monde veut faire la même chose, commander et non obéir, où dans la confusion de tous les rôles, le talent propre et la vertu particulière de chacun se perd et se dénature ; enfin, où l'anarchie est au comble, et toutes les barriè-

(1) Protag. p. 245; Républ. l. IV, p. 185-207.

(2) Rép. id. p. 186-208.

(3) Républ. l. id. p. 190.

res brisées (1). La justice fait de l'homme un tout mesuré et plein d'harmonie ; cette disposition intérieure est la source de toutes les actions que l'on appelle justes : dans l'acquisition des richesses, dans les soins du corps, dans les affaires publiques, ou les rapports de la vie privée, l'homme juste ne fera rien de contraire à ce bel ordre. La même loi qui lui impose de mettre en lui-même chaque chose à sa place, lui défendra d'enlever à aucun homme ce qui lui est propre, son honneur ou son bien. La justice rendra donc à chacun ce qui lui est dû (2). Elle est le contraire de la violence, elle n'est point le droit du plus fort, comme disaient les sophistes (3), elle repose au contraire sur l'égalité du faible et du fort. Elle n'est point non plus l'art de faire du bien à nos amis, et du mal à nos ennemis. Il ne convient point à l'homme de faire du mal à un autre homme (4) ; il ne lui convient même pas de rendre aux autres hommes le mal pour le mal, quelque injustice qu'il en ait reçue (5). Jamais la justice ne peut avoir le mal pour objet. Tout art, toute puissance, toute fonction a pour objet le bien de la chose ou de l'être dont elle s'occupe (6). Le médecin ne cherche pas le mal du malade, ni le berger celui du troupeau. La justice est encore l'obéissance aux lois (7). C'est ainsi

(1) Rép. id. p. 190, 191, 192.

(2) Rép. id. p. 210.

(3) Rép. l. I, p. 25.

(4) Rép. l. I, p. 20.

(5) Criton, p. 156. Οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν... ἐπειδή γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν.... p. 157 οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν.

(6) Rép. l. I, p. 41.

(7) Voy. le Criton.

surtout que l'entendait Socrate ; il en fut lui-même un admirable exemple. Sous toutes ces formes, elle n'est jamais que la conservation de l'ordre en nous-mêmes et dans nos rapports avec les autres, la pratique de tout ce qui est bon et conforme à la nature. Mais la nature n'est pas telle que la définissaient les sophistes : l'impétuosité des désirs et le déchaînement de la force : « Ce qui est vraiment selon la nature, c'est l'empire de la loi sur les êtres qui la reconnaissent volontairement et sans violence (1). » Et la loi elle-même n'est pas l'œuvre arbitraire des hommes : c'est le commandement de la raison même ; commandement éternel et inviolable, auquel il est absolument défendu de manquer sous aucun prétexte.

Une des plus belles doctrines de Platon, c'est l'harmonie de la justice et du bonheur. Cette harmonie est contraire au sentiment du vulgaire, qui place le bonheur dans le pouvoir de tout faire ; et les sophistes, complices de ces préjugés populaires, opposaient avec ironie à l'homme juste sa faiblesse et son impuissance au milieu d'hommes plus habiles et plus forts que lui. Que l'on mette en présence, dans un tableau qui n'est pas imaginaire, la parfaite injustice et la parfaite justice ; d'une part, l'homme injuste, doué d'artifice, de force et d'hypocrisie, orné des apparences de la justice, si utiles pour réussir, pourvu que l'on se contente des apparences ; et de l'autre, l'homme juste, seul et nu, ignorant les armes de la violence et de la ruse, juste enfin

(1) Lois, l. III, p. 305. Κατὰ φύσιν δὲ τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχήν, ἀλλ' οὐ βιαίαν πεφυκυῖαν.

dans la réalité, mais non pas dans l'apparence. Qu'arrivera-t-il? L'injuste réussira dans toutes ses entreprises; il sera honoré, recherché, riche, puissant; il mourra accablé d'honneurs, achetant par ses richesses la faveur des hommes et des dieux. Le juste sera mis en croix et mourra dans les tortures et l'humiliation (1).

Mais qu'est-ce que ces apparences de bonheur et de malheur? L'important, c'est que l'âme soit saine et non pas malade. Une âme juste, c'est-à-dire bien réglée, est en bonne santé; elle a le bien qui lui est propre; le reste ne la regarde pas. Ce ne sont pas les accidents extérieurs qu'il faut considérer pour juger du bonheur des hommes : « Tu vois cet Archélaüs, fils de Perdiccas, dit Polus à Socrate dans le *Gorgias?* — Si je ne le vois pas, du moins j'en entends parler. — Qu'en penses-tu? Est-il heureux ou malheureux? — Je n'en sais rien, Polus, je n'ai point encore eu d'entretien avec lui. — Evidemment, Socrate, tu diras aussi que tu ignores si le grand roi est heureux? — Et je dirai vrai; car j'ignore quel est l'état de son âme par rapport à la science et à la justice (2). » Comme il n'y a rien de plus beau que la justice, il n'y a rien de plus heureux. Il n'y a non plus rien de plus laid et de plus malheureux que l'injustice, de quelque succès qu'elle soit couronnée. Le contentement intérieur de l'âme juste compense les fragiles plaisirs et les joies licencieuses des hommes qui peuvent tout et osent tout. « Pour l'homme sage, il est encore meilleur de souffrir une injustice que de la commettre (3). » Ce

(1) Rép. l. II, p. 64, 65.
(2) Gorgias, p. 52, 53.
(3) Gorg. p. 49. Ἑλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

n'est point la douleur, c'est la maladie qu'il faut craindre. Dans cette admirable comparaison du juste et de l'injuste, si grande que l'on y a cru voir la description anticipée de la Passion, il semble que l'auteur ait voulu confondre les prétentions de la justice ; mais, par un effet contraire, il en fait paraître l'inaltérable beauté. Quelle impression reçoit l'âme en effet de ce tableau d'humiliation et de douleur ? Est-ce un sentiment d'aversion pour la justice qui récompense si mal ses serviteurs sincères ? C'est au contraire un sentiment involontaire de respect pour cette vertu, qui conserve encore la même pureté au sein de la misère, du mépris, de la mort, de tout ce que les hommes haïssent le plus. La justice, quand elle est heureuse, peut se confondre aisément avec les biens qui la suivent. Mais dépouillée, maltraitée, couverte de honte, elle reste elle-même, et éclate alors dans sa propre et simple beauté.

Si la justice est le bien et la santé de l'âme, si l'injustice en est la maladie et la honte, le châtiment en est le remède (1). Ce n'est pas un mal plus grand qui s'ajoute à l'injustice, et vient combler la mesure ; non, c'est un bien, douloureux, il est vrai, mais salutaire, qui répare le mal déjà fait. Si le bonheur pour l'homme est d'être dans l'ordre, le seul bonheur qui lui reste, lorsqu'il en est sorti, est d'y rentrer. Il y rentre par le châtiment. Toute faute appelle l'expiation : la faute est laide, car elle est contre la justice et l'ordre. L'expiation est belle, car tout ce qui est juste est beau ; souffrir pour la justice est encore beau (2).

(1) Rép. l. IV, 212. Ἀρέτη ὑγεία... καὶ κάλλος... ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθενεία. Gorg. p. 71. Ἰατρικὴ πονηρίας ἡ δίκη.

(2) Lois, l. V, p. 374.

Rien de plus grand, dans la philosophie morale, que les maximes suivantes, fondement de toute justice pénale : « Celui qui est puni, dit Platon, est délivré du mal de l'âme. La punition rend sage, et elle oblige à devenir plus juste. L'injustice n'est que le second mal pour la grandeur, mais l'injustice impunie est le premier et le plus grand de tous les maux. Si on a commis une injustice, il faut aller se présenter là où l'on recevra la correction convenable, et s'empresser de se rendre auprès du juge, comme auprès d'un médecin, de peur que la maladie de l'injustice, venant à séjourner dans l'âme, n'y engendre une corruption secrète qui devienne incurable (1). » Voilà le vrai principe de la peine. Une saine morale ne voit pas dans la peine un principe qui frappe, mais un principe qui relève, un poison qui donne la mort, mais un remède qui, par des crises douloureuses, ramène insensiblement à la vie.

Jusqu'ici nous ne sommes pas sortis de la considération de la nature humaine : c'est la méthode de Socrate qui, largement appliquée, nous a conduits jusqu'à la conception de cet ordre moral, où se trouve pour l'homme le vrai bien et le vrai bonheur (2). Mais si nous ne nous élevions pas au-dessus de cette méthode, nous ne saurions comprendre la nécessité de cet ordre moral. La justice paraîtrait une hypothèse sans principe, une loi sans fondement, un fleuve sans source. Pour péné-

(1) Gorg. p. 67-73.

(2) Platon a eu le sentiment très-net de la méthode psychologique appliquée à la morale. Μνημονεύεις μέν που... ὅτι τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι ξυνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης, καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἴη. Rép. l. VI, p. 310-311.

trer jusqu'au principe suprême de la morale, il faut employer une autre méthode, une méthode plus profonde et plus exacte, qui va droit au principe, et qui, de l'essence de la vertu, s'élève immédiatement à l'essence du bien : c'est la méthode dialectique (1).

La méthode dialectique est celle qui s'élève des choses particulières et imparfaites aux types absolus et parfaits, dont ces choses ne sont que de pâles copies, d'infidèles imitations. Dans la multitude des actions humaines, justes ou injustes, honnêtes ou honteuses, imparfaitement honnêtes, imparfaitement justes, quand elles le sont, la dialectique découvre l'image et le signe d'une véritable justice, qui, sans être réalisée par aucun homme, est cependant la loi de la vie humaine et le principe qui lui communique ce qu'elle peut avoir de bon et de beau. Mais ces idées, que la dialectique découvre au-dessus des choses particulières, ne lui sont que des points d'appui, et comme des hypothèses pour s'élever au delà. Elles ne se suffisent pas à elles-mêmes, et elles supposent quelque chose qui se suffit à soi-même. C'est ainsi que l'idée de l'honnête et du juste émane d'une autre idée, accomplie et parfaite, d'où elle tire sa lumière, son existence, son utilité : c'est l'idée du bien. En effet, tout ce qui est honnête et juste est bon, et c'est le bien qui est la dernière raison de la vertu (2). Mais le bien, qu'est-il en lui-même? Ici l'analyse devient impuissante; elle s'arrête devant cette essence indéfinis-

(1) Hip. l. IV, p. 195, voy. Μακροτέρα καὶ πλεών ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα, Rép. l. VI, p. 310, 311, et en général le livre VI et VII tout entier. Cf. *Essai sur la dialectique de Platon*, par Paul Janet, Paris, 1848.

(2) Rép. l. VI, p. 312.

sable. Elle peut décomposer l'idée du bien dans la vie humaine, y distinguer le plaisir et l'intelligence, et dans celle-ci, la vérité, la proportion, la beauté (1). Mais le bien absolu se refuse à ces analyses. Il est le principe de la vérité et de la science, mais il s'en distingue; il est le principe de l'essence, et il est supérieur à l'essence (2). On s'en fera quelque idée sensible, mais non plus claire, en se le représentant sous la notion de la beauté. La beauté, c'est le bien goûté par l'amour. Ces deux idées, séparées dans la nature, se perdent l'une dans l'autre à leur source. Une image grossière nous peindra la perfection de ce principe ineffable. C'est le soleil visible, à la fois père de la lumière et de la vie (3). Telle est la source suprême de tout ce qui est pensé et aimé par l'homme; tel est l'objet final de la sagesse.

Pour donner son vrai nom à ce principe suprême, que la dialectique ne découvre qu'après une si longue marche et un si laborieux enfantement, il faut l'appeler Dieu. Dieu est le principe suprême de tout ce qui est honnête, juste et saint. Les théologiens du temps rapportaient aussi aux dieux l'origine de la morale : ils définissaient le saint, ce qui plaît aux dieux (4). Mais comment concilier l'immutabilité des idées morales avec une mythologie qui met sans cesse les dieux aux prises et qui nous les montre continuellement divisés de goûts, de sentiments et d'opinions ? Si le saint est ce qui plaît aux

(1) Philéb. p. 247, 248 : κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ.
(2) Républ. l. VI, p. 319-320.
(3) Républ. Ibid.
(4) Eutyphron, p. 361.

dieux, comme ce qui plaît aux uns déplaît aux autres, il n'y a point d'idée commune et universelle du saint; et de quelque manière que l'on agisse, on est sûr d'avoir une autorité et un complice dans quelque divinité (1). Dira-t-on que le saint est ce qui plaît à tous les dieux (2)? Ici se rencontre une difficulté plus profonde : est-ce parce qu'il plaît aux dieux, que le saint est saint, ou au contraire, est-ce parce qu'il est saint qu'il plaît aux dieux (3)? En d'autres termes, le saint a-t-il une essence propre, et existe-t-il par lui-même? Ou ne doit-il son existence qu'au caprice des divinités? La réponse ne fait point de doute dans le système de Platon. Ce n'est point du choix et de la volonté arbitraire des dieux que le saint tient son essence. Il est tel par lui-même, et s'il a son principe en Dieu, c'est dans sa substance même. Dieu est la cause substantielle et permanente du saint, du juste, et de toutes les idées morales. Platon n'admet pas plus la sophistique mythologique que philosophique; il ne laisse rien à l'opinion, ni parmi les hommes, ni parmi les dieux, et il ne connaît de divin que la raison et l'être.

Si Dieu est le principe de l'ordre moral, la vertu consiste dans l'imitation de Dieu. Dieu est la vraie mesure de toutes choses : on ne participe au bien et à la vérité qu'autant qu'on s'en rapproche (4). Des liens d'amitié unissent le ciel et la terre ; une même société

(1) Ibid. p. 364.
(2) Eutyphron, p. 368.
(3) Eutyphron, p. 369.
(4) Théét. p. 247. Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Lois l. IV, p. 355. Ὁ θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον.

enchaîne l'homme et Dieu (1). L'homme en resserre les liens par la justice et la tempérance. Mais il y a une vertu suprême, celle qui rend à Dieu ce qui lui est dû, sacrifices, dons, prières, tous les hommages enfin qu'un être imparfait peut rendre à un être excellent, auteur et bienfaiteur de l'homme, principe de l'univers, source de l'être et du bien (2). Cette vertu est la piété, qui n'est pas, comme se l'imagine le vulgaire, une sorte de trafic entre Dieu et l'homme (3), un échange réciproque de services, à la fois contraire à la perfection de l'un et à la faiblesse de l'autre; c'est l'hommage respectueux d'une âme vertueuse, amie des dieux, et reconnaissant par ses offrandes son infériorité et leur grandeur.

Lorsqu'on suit le platonisme jusqu'à cette hauteur, on n'est pas étonné de l'hommage que lui rend saint Augustin, lorsqu'il déclare que c'est la seule des philosophies de l'antiquité qui ait connu le souverain bien, parce que, seule, elle l'a placé en Dieu : « Que tous les philosophes, dit-il, le cèdent donc aux platoniciens qui ont fait consister le bonheur de l'homme, non à jouir du corps et de l'esprit, mais à jouir de Dieu, et non pas à en jouir comme l'esprit jouit du corps, ou comme un ami jouit d'un ami, mais comme l'œil jouit de la lumière. Le souverain bien, selon Platon, c'est de vivre selon la vertu, ce qui n'est possible qu'à celui qui connaît Dieu et qui l'imite, et voilà l'unique source du bonheur. Aussi n'hésite-t-il point à dire que philosopher

(1) Gorg. p. 153.
(2) Gorg. p. 151.
(3) Eutyph. p. 381.

c'est aimer Dieu. D'où il suit que le philosophe, c'est-à-dire l'ami de la sagesse, ne devient heureux que quand il commence à jouir de Dieu (1). » Que si ces paroles ne sont pas littéralement dans Platon lui-même, elles expriment bien toute sa pensée ; et il est certain que la vertu platonicienne, dans sa plus haute idée, est la contemplation et l'amour de la souveraine beauté et de la souveraine perfection.

Comment descendre de ces hauteurs sereines dans le monde de la caverne habité par les hommes ? Et cependant la vie philosophique ne peut pas s'affranchir des lois de la vie terrestre. Elle est plus libre ou plus pure, selon qu'elle rencontre ici-bas des conditions plus heureuses et plus favorables. La première de ces conditions, c'est un bon gouvernement.

Faute d'une forme de gouvernement qui lui convienne, le philosophe, comme une plante dans une mauvaise terre, se corrompt et dépérit dans nos sociétés ; et lors même qu'il n'est pas tout à fait gâté, il devient incapable de porter ces belles fleurs et ces fruits mûrs, qu'un sol sain, et l'air pur d'un excellent gouvernement ferait pousser sans effort. Les âmes philosophiques surprises dès le premier âge par les adulations de leur famille et de leurs amis, imprégnées des fausses maximes de la multitude par une éducation insinuante, égarées par la distinction même de leur nature, et d'autant plus énergiques dans le mal, qu'elles avaient naturellement plus de puissance pour le bien, abandonnent la philosophie pour la richesse, le pouvoir, le gouvernement. De faux

(1) De civ. Dei, l. VIII, c. VIII. Trad. Em. Saisset, t. II, p. 85.

philosophes, semblables à des criminels qui viennent se réfugier dans les temples, quittent les professions serviles et basses pour la philosophie, et font rejaillir sur elle leur propre honte. Dans une telle dégradation de la muse philosophique, que peuvent ces âmes rares, qui par un don divin, par d'heureuses circonstances, ont su résister à tant de causes de destruction et de corruption; que peuvent-elles, trop faibles pour s'opposer à l'injustice, trop nobles pour s'en souiller, sinon se mettre à l'abri, comme le voyageur pendant l'orage, loin du bruit, de la pluie et de la poussière, et attendre, pleines d'espérance, des temps meilleurs et plus sereins (1)?

Voilà donc le philosophe, en exil pour ainsi dire dans nos Etats; sa vraie patrie, loin de laquelle il dégénère nécessairement, est un gouvernement sain et bien réglé. Ainsi, l'image de la vie parfaite n'est pas achevée, si l'on n'y ajoute celle du gouvernement parfait. La morale se complète et se couronne par la politique.

§ II. Politique.

Selon Platon, la politique n'est pas un art, mais une science, et une science plus spéculative que pratique (2). Cette science peut résider dans l'homme privé, comme dans l'homme public. Celui qui la possède est le vrai roi, fût-il privé de tout pouvoir et hors d'état d'y aspirer (3). La politique ne consiste pas dans l'art de faire des règlements de toute sorte pour éviter des

(1) Rép. l. VI, p. 288 et 295.
(2) Polit. p. 250.
(3) Ibid. p. 249.

maux sans cesse renaissants, dans l'art de faire la paix ou la guerre, de plaire au peuple par la parole, de rendre des arrêts, d'augmenter la richesse d'un pays, etc. (1). C'est l'art des politiques vulgaires. Mais les politiques, comme les devins, comme les poëtes, n'ont pas la connaissance de ce qu'ils font; ils agissent sans réflexion et par une sorte de routine. Demandez à ces grands politiques que l'on admire, les Thémistocle, les Périclès, les Cimon, s'ils ont rendu les Athéniens meilleurs et plus heureux. Au contraire ils les ont laissés tels ou même plus mauvais qu'ils n'étaient : à quoi donc leur ont servi leur art et leur politique? On définit la politique l'art de gouverner selon les lois, ou encore l'art de traiter avec les hommes de gré à gré et sans les contraindre. Mais ce sont là des idées accessoires. Qu'importe que l'on emploie la contrainte, si c'est pour rendre les hommes plus heureux? Qu'importe que l'on gouverne sans lois, si c'est pour les rendre plus sages? La loi ressemble à un personnage opiniâtre et sans lumières, qui ordonne toujours la même chose, sans s'apercevoir que les circonstances ont changé; la volonté d'un homme

(1) Ce n'est pas seulement dans la République, œuvre de politique spéculative et utopique, mais dans beaucoup d'autres dialogues que Platon montre son dédain pour les politiques pratiques. Il s'épargne pas même les plus illustres. « Ils ont agrandi l'Etat, disent les Athéniens, » mais ils ne s'aperçoivent pas que cet agrandissement n'est qu'une en- » flure, une tumeur pleine de corruption, et que c'est là tout ce qu'ont » fait les anciens politiques, pour avoir rempli la politique de ports, d'ar- » senaux, de murailles, de tributs et d'autres bagatelles, sans y joindre la » tempérance et la justice. » (Gorg. p. 155.) Il est vraisemblable que de telles paroles n'eussent pas plu à Socrate, et qu'il les aurait trouvées bien chimériques. Voy. du reste tout le passage (p. 152, sqq). Cf. Ménon, p. 387; Républ. l. IV, p. 178.)

sage vaut mieux que le commandement inflexible d'une loi aveugle. En un mot, on peut définir la politique, la science qui prend soin des hommes (1) avec ou sans lois, librement ou par contrainte (2).

On voit que Platon se représentait la politique comme une sorte de gouvernement paternel des âmes. Les rois sont pour lui comme pour Homère, les *pasteurs des peuples*, et il confond presque leur œuvre avec celle de l'éducation et de la formation des caractères.

La beauté du caractère chez les hommes résulte de l'heureux mélange des vertus opposées. Il y a deux sortes de qualités qui se retrouvent partout : le fort et le tempéré. A la force se rapporte le mouvement, la vivacité, l'éclat, et dans l'homme, l'énergie et le courage ; au tempéré, le calme, la mesure, l'heureuse lenteur, la douceur et la modération. L'une forme les caractères belliqueux et courageux, l'autre les caractères tempérants, également louables pour des qualités diverses. Mais, tout à fait séparées l'une de l'autre, ces vertus contraires deviennent des vices. La tempérance sans le courage, la douceur sans la force, dégénèrent en mollesse et en lâcheté ; et, au contraire, le courage tout seul devient violence et férocité. La politique doit par une éducation convenable retenir dans des limites justes chacune de ces vertus, et en les balançant l'une par l'autre, prévenir leurs excès contraires : « Prenant le caractère ferme et solide de ceux qui aiment la force, comme formant une sorte de chaîne, et le caractère modéré, doux et liant, semblable au fil de la trame,

(1) Pol. p. 288, ἐπιμελητικὴν τέχνην.
(2) Ib. p. 325.



elle les liera, elle les entrelacera doucement entre eux. » Mais par quel lien secret, par quel art, par quel nœud? Par le lien de la science. La contemplation des idées du beau, du bien, du saint est le remède qui donne à la fois de la douceur aux âmes fortes, et de la force aux âmes douces. A ce lien divin qui incline et rapproche les âmes, la politique ajoutera le lien mortel, l'union du corps. Elle présidera aux mariages, et au lieu de favoriser les rencontres des caractères sympathiques, elle aura soin de les séparer, et d'unir les âmes douces aux âmes énergiques, afin que les générations qui en naîtront reçoivent cet heureux équilibre, qui prépare à l'Etat des citoyens accomplis. La politique enfin est une sorte de tissage royal, le tissage des âmes et des caractères (1).

Telle est l'idée générale esquissée par Platon dans le dialogue du *Politique*, première ébauche de sa doctrine. On y reconnaît les principaux traits de la politique platonicienne : la prépondérance de la science, la confusion de la politique et de l'éducation, la théorie si originale et si vraie du mélange des qualités douces et fortes dans la formation des caractères, l'intervention de l'Etat dans les mariages, le dédain de la législation et enfin l'indifférence pour la liberté.

Le *Politique*, la *République*, les *Lois*, voilà les degrés et les échelons de la politique platonicienne. Dans le premier de ces dialogues, il recherche péniblement la définition logique de la politique; dans le second, il conçoit et décrit ces traits magnifiques, l'image idéale de l'état

(1) Politic. p. 352, βασιλικὴ συμπλοκή... ὑφαντικὴ δύναμις. Voyez tout le passage, p. 352, sqq.

parfait ; dans le troisième, il construit, avec la sagesse du vieillard, le plan d'un état possible et corrigé. Mais de ces trois monuments, le plus grand, le plus original, sans aucun doute, c'est la *République*.

Le principe de la *République*, principe vrai en lui-même, mais que Platon pousse à l'excès, c'est que l'Etat est une personne, une unité vivante, composée de parties, il est vrai, comme l'individu lui-même, mais de parties se rapportant les unes aux autres, et toutes ensemble à un centre unique, à une fin commune. Ce sentiment de la vie commune de l'Etat est ce qu'il y a de plus original et de plus profond dans la politique de Platon. Oui, l'Etat a une vraie unité, qui consiste dans l'harmonie des volontés, et l'équilibre des intérêts. Ce qui est faux, c'est que cette unité soit obtenue par l'anéantissement et l'esclavage de l'individu.

La politique de Platon repose sur une sorte de psychologie de l'Etat, qui reproduit dans ses grandes lignes la psychologie de l'individu. Ce qui donne naissance à l'Etat, c'est d'abord le besoin (1). L'impuissance de la vie isolée force les hommes à se rapprocher les uns des autres, à associer leurs forces et à s'aider mutuellement. La nécessité de la subsistance étant donc la première origine de l'Etat, il faut qu'il y ait en lui une ou plusieurs classes animées du désir de l'utile, et qui travaillent à satisfaire leurs propres besoins et ceux de tous. C'est la partie de l'Etat qui correspond dans l'individu à la faculté de désirer, appelée aussi par Platon, faculté intéressée ou amie du gain : cette première classe,

(1) Rép. l. II, p. 79.

divisée elle-même en deux, est celle des artisans et des laboureurs (1).

Mais au-dessus du besoin de vivre est le besoin de se défendre contre les attaques. De là une seconde classe animée d'une passion plus noble que la première, le mépris du péril ou l'amour de la gloire. C'est la classe des guerriers, en qui domine le principe du θυμὸς, et qui sont dans l'Etat ce que le θυμὸς est dans l'âme (2).

Enfin il ne suffit pas pour l'Etat de se nourrir et de se défendre, il faut qu'il se gouverne ; il lui faut une raison qui commande aux guerriers et aux travailleurs, qui donne des lois à tous, et assure l'ordre et le bonheur général : c'est la tête de l'Etat, c'est la troisième classe, celle des magistrats. C'est le νοῦς ou la raison de l'Etat (3).

A ces trois classes correspondent trois vertus différentes: à la classe des magistrats la prudence, à la classe des guerriers le courage, à la classe des artisans et des laboureurs, la tempérance. Enfin une quatrième vertu, qui est la vertu fondamentale de l'Etat, la justice maintient chaque classe à sa place et dans sa fonction ; c'est elle qui conserve dans l'Etat l'ordre et l'unité (4).

C'est la nature elle-même qui semble avoir établi ces divisions : elle a fait ces quatre classes de quatre métaux différents : la classe des magistrats avec l'or, celle des guerriers avec l'argent, celle des artisans et des labou-

(1) Rép. ib. sqq.
(2) Rép. 90, 91.
(3) Rép. l. III, p. 155.
(4) Rép. l. IV, p. 183, 188, 190.

reurs avec le fer et l'airain (1); mythe qui rappelle cet autre mythe indien, selon lequel Brama aurait créé les quatre castes de quatre parties différentes de son corps : les prêtres, de sa tête, les guerriers de sa poitrine, les laboureurs de sa cuisse, et les esclaves de son pied (2).

A côté des analogies frappantes que présente cette distribution et cette hiérarchie de classes avec le système des castes orientales, il y a des différences importantes qu'il importe de signaler. Et d'abord, en Orient, la première caste est toujours sacerdotale. Le régime des castes s'y est confondu presque partout avec la théocratie. Dans Platon la première caste est composée non de prêtres, mais de sages : c'est une classe philosophique, non théocratique. En second lieu, ce n'est pas une classe fermée : elle se recrute dans la classe des guerriers ; tandis qu'en Orient, la caste sacerdotale ne se recrute qu'en elle-même. En outre, les dernières classes, dans Platon, ne sont pas des classes serviles. Il est vrai que, selon lui, elles n'ont guère d'autre vertu que d'obéir aux deux premières. Mais il ne dit cependant pas qu'elles soient esclaves. Au contraire, il n'admet pas d'esclaves dans sa cité, si ce n'est des esclaves étrangers, ou barbares, qui ne rentrent par conséquent dans aucune des classes indiquées. Enfin une dernière différence, et des plus capitales, c'est qu'en Orient, la propriété est en général concentrée dans la classe sacerdotale, tandis que dans la République de Platon, les magistrats et les guerriers n'y ont aucune part.

(1) Ib., 160.

(2) Voy. Lois de Manou, I, 87-91.

(3) En Orient, le célibat religieux a amené la dissolution du régime des castes. Voir Burnouf, Introduction à l'histoire du Boudhisme.

Il résulte de ces différences que le système des castes est bien atténué dans le plan de la République de Platon. Il n'implique pas une absolue immobilité. Il ne suppose pas une aussi grande inégalité entre les classes. Il ne concentre pas dans la première classe toute la puissance, en lui donnant toute la propriété.

Voyons maintenant comment le principe des castes se rattache, dans Platon, au principe de l'unité absolue de l'Etat : car il semblerait que l'unité est inséparable de l'égalité. Rappelons-nous que l'analyse de l'Etat avait conduit Platon au principe de la diversité des fonctions. Il faut de toute nécessité que l'Etat vive, se défende, se gouverne. Or comment concilier ce nouveau principe avec celui de l'unité? En distribuant ces trois fonctions principales dans trois classes déterminées, en enchaînant chaque classe à sa fonction propre, en les subordonnant les unes aux autres, comme dans le corps les organes secondaires sont subordonnés aux organes principaux, en ramenant enfin l'Etat à un tout immuable, où l'individu n'est plus qu'un ressort dont le jeu est déterminé par son rapport à la machine entière.

Mais pour obtenir cette parfaite unité, il ne suffit pas que l'individu soit fixé à des fonctions irrévocables par sa naissance même, il faut encore qu'il ne puisse pas séparer ses intérêts de ceux de l'Etat. Or il y a deux causes de cette opposition de l'individu et de l'Etat : la propriété et la famille.

Comment l'Etat peut-il être un, quand toutes les institutions tendent à le déchirer? La propriété n'est-elle pas une source incessante de divisions? Que de procès ne naissent pas des prétentions contraires des proprié-

taires ! La propriété produit l'inégalité, et l'inégalité, la guerre. Tout Etat enfin est composé de deux peuples toujours ennemis, les riches et les pauvres (1). A ces divisions des intérêts, la famille ajoute la division des sentiments et l'hostilité des affections. L'individu préfère toujours sa famille à l'Etat ; il est indifférent à ce qu'éprouvent les autres citoyens, et le bien public lui est étranger. Mais dans un Etat vrai, il doit arriver ce qui se passe en chacun de nous, lorsque le corps souffre dans une de ses parties : alors ce n'est pas seulement une partie de l'âme, mais l'âme entière qui éprouve la sensation et la souffrance. De même, il n'est pas de douleur ressentie par un membre de l'Etat, qui ne doive retentir dans le corps tout entier ; tous doivent jouir des mêmes choses, souffrir des mêmes choses, et loin de réserver leur affection pour quelques objets choisis, embrasser tous les membres de l'Etat dans une même affection. Pour cela, il faut que tout soit commun, les biens, les femmes, les enfants, car alors tous sont parents. Si l'un éprouve du bien ou du mal, tous disent à la fois, comme s'ils étaient touchés en même temps : mes affaires vont bien ou vont mal. L'Etat n'a qu'une seule tête, un seul cœur ; une même sympathie anime d'un seul sentiment tous les membres et tous les organes. L'Etat est vraiment parfait, puisqu'il est devenu une personne indivisible (2).

Il est à remarquer que Platon n'exclut expressément de la propriété que les classes supérieures, c'est-à-dire

(1) Républ. p. 169.
(2) Républ. l. V, p. 239 et 243.

la classe des guerriers, de laquelle sort celle des magistrats. Faut-il en conclure que la propriété reste entre les mains des classes inférieures? C'est ainsi qu'Aristote l'a compris, car c'est là une de ses objections contre le système de Platon (1). Ou bien faut-il supposer que dans la pensée de Platon, la propriété revient à l'Etat, dont les membres des classes inférieures sont les fermiers, et ceux des classes supérieures les usufruitiers? C'est ce qu'il est assez difficile de déterminer. Platon n'a pas aperçu les difficultés d'application de son système; ou plutôt, fort indifférent aux applications, il n'a point éclairci le vrai rôle de la propriété dans son Etat. Les citoyens, c'est-à-dire ceux qui combattent et ceux qui gouvernent, ne sont pas propriétaires; voilà tout ce que nous savons. Les conséquences de ce principe ne sont pas même indiquées.

La théorie de la communauté est aujourd'hui décidément jugée. Mais il faut cependant y distinguer deux parties : la communauté des biens, et la communauté des femmes et des enfants.

La communauté des biens est sans doute une erreur au point de vue de l'économie politique; mais, si on la suppose volontaire, ce n'est point une erreur au point de vue de la morale : ce qui le prouve, c'est que le christianisme l'a considérée plus tard comme un état de perfection. De plus, il ne faut pas se faire illusion. Les anciens connaissaient fort peu ce que nous appelons aujourd'hui le droit de propriété : la propriété existait en fait; mais, en principe, elle était l'œuvre de l'Etat, qui réglementait, partageait, organisait la propriété selon les circonstances

(1) Arist. Polit. II, c. II, 13.

par des règlements qui nous paraîtraient aujourd'hui souverainement injustes, et étaient cependant reçus dans l'usage de ce temps-là. Aristote qui a si vivement et si profondément critiqué la thèse de la communauté, l'attaque au nom de l'intérêt politique, ou de l'intérêt individuel, mais non point au nom du droit : il ne s'occupe que de la pratique, et non de la justice. Lacédémone et la Crète avaient des institutions presque communistes. La communauté des biens n'avait donc rien d'absurde dans l'antiquité, et Montesquieu a pu l'approuver dans les républiques anciennes.

Il n'en est pas de même de la communauté des femmes et des enfants : quoiqu'elle puisse aussi s'expliquer par quelques-unes des coutumes de Lacédémone, c'était cependant par trop méconnaître l'une des plus grandes vérités de l'ordre moral, la dignité de la femme et la pureté du mariage. Cependant cette théorie ne doit pas être jugée comme elle mérite de l'être dans certains systèmes communistes modernes. Le principe qui règne dans le communisme moderne, c'est la liberté de la passion ; le mariage est repoussé comme l'ennemi de la passion ; c'est donc pour affranchir les cœurs et déchaîner les désirs, que le communisme moderne réclame l'abolition du mariage. Il est inutile d'insister sur les conséquences de ces principes. Dans Platon, rien de semblable. Comme Lycurgue, il est dominé par une pensée unique, la pensée de l'Etat. Les femmes sont des citoyens ; elles remplissent toutes les mêmes fonctions que l'homme, pratiquent les mêmes exercices, vont à la guerre ; la seule fonction qui leur soit particulière, c'est de donner des citoyens à l'Etat ; c'est en quelque sorte

une fonction publique; les enfants qu'elles mettent au jour ne sont pas leurs enfants, mais les enfants de l'Etat. Une fois au monde, elles cessent de les connaître, et elles donnent leur lait comme elles ont donné la vie, au nom de l'Etat, sans avoir aucun droit sur ces petits êtres confondus ensemble; prêtant leur sein au hasard, tantôt à celui-ci, tantôt à celui-là, elles n'ont pas plus de nourrissons que d'enfants; système triste et barbare, mais qui n'est point immoral, comme nous l'entendons. Dans ce système, le désir, loin d'être libre, est réglé, surveillé, ordonné par la loi; les unions se tirent au sort, et pour plus de sûreté dans le résultat de l'union, Platon autorise les magistrats à aider au sort par une heureuse supercherie. Ce système ne vient donc pas d'une fausse complaisance aux faiblesses des sens ou du cœur, mais d'une sorte de fanatisme philosophique et politique, qui a aveuglé Platon sur la destinée particulière et la nature délicate de la femme. Chose triste à dire! Platon, qui a donné de l'amour la plus grande théorie du monde, qui a même associé son nom à la doctrine de l'amour chaste, ne paraît pas avoir eu la moindre idée de l'amour de l'homme pour la femme; il n'en parle qu'avec mépris, et comme d'un degré inférieur de l'amour; par un déplorable égarement de l'imagination, chez les Grecs, la passion, comme nous l'entendons, avec ses délices et ses souffrances, avait pris une direction contraire à la nature. C'est cette passion que Platon a purifiée, en l'élevant à une sorte d'enthousiasme mystique plein de grandeur. Mais s'il avait cru que la femme pût en être l'objet, il n'aurait jamais songé à la réduire au triste rôle qu'il lui assigne dans sa Répu-

blique. Il en fait, il est vrai, l'égale de l'homme, mais c'est évidemment parce qu'il ne la comprend pas. Ce n'est pas par la science et par la force que la femme peut s'élever jusqu'à l'homme, c'est par l'amour et la maternité.

Mais par quel moyen maintenir cet état parfait, si difficile à réaliser, plus difficile encore à conserver? Les politiques ne connaissent que les lois et les règlements; mais les lois sont de mauvais remèdes. Si l'Etat est sain, il n'en a pas besoin; s'il est gâté, elles sont impuissantes (1). Le mal ne peut être guéri, et l'Etat ne peut être sauvé que par l'éducation (2).

L'éducation chez les anciens comprenait deux parties : la musique et la gymnastique; mais on considère à tort, selon Platon, la musique comme devant former l'âme, et la gymnastique le corps. La seule chose importante, c'est l'âme : lorsqu'elle-même est saine et bien élevée, elle sait prendre soin de son corps, et la tempérance de l'âme est le meilleur moyen d'assurer la santé du corps. La gymnastique a donc l'âme pour objet, comme la musique elle-même; mais elles la forment différemment (3). Elles lui procurent ces qualités contraires, dont l'homme d'Etat, comme il est dit dans le *Politique*, doit composer un solide et moelleux tissu. Ainsi que le fer s'adoucit au feu, le dur courage se ploie et s'attendrit par l'effet de la poésie, des beaux airs, des harmonies et des proportions. La gymnastique, au contraire, lui donne le sentiment de ses

(1) Rép. l. IV, p. 178.
(2) Rép. l. IV, p. 175.
(3) Rép. l. III, p. 152.

forces, l'audace et l'énergie. La gymnastique et la musique, ce double présent des dieux, doivent donc s'unir dans une saine éducation, pour produire dans l'âme, par une tension ou un relâchement opportun, le courage et la sagesse, ces deux qualités indispensables au défenseur de l'Etat, qui doit être à la fois, comme le chien, dur pour ses ennemis, doux pour ses amis, plein d'audace dans le combat, plein de modération dans la paix, capable à la fois d'affronter le péril, et de l'éviter, s'il est nécessaire (1).

Voilà l'éducation qui convient aux guerriers. Mais ceux qui sont appelés à s'élever plus haut, et que leur génie destine au gouvernement, ont besoin d'une éducation plus forte : la philosophie doit les initier à la politique. En effet, celui-là seul qui connaît les exemplaires éternels des choses, qui n'a de commerce qu'avec les objets pleins de calme et d'harmonie dont se compose le monde intelligible, dont l'âme vit toujours au sein du beau, du saint et de la justice, celui-là, dis-je, pourra seul réaliser dans l'Etat ces excellents modèles, établir en lui-même et dans les autres l'harmonie même de ces objets divins, et dessiner dans l'âme de chaque citoyen, comme sur une toile, l'image de la vertu idéale, autant qu'il convient à la nature humaine de s'en rapprocher (2).

C'est ici que Platon nous trahit sa vraie, sa dernière pensée : le gouvernement des Etats par la science et la philosophie. « Tant que les philosophes ne seront pas

(1) Rép. l. III, p. 152, 153, 154, 155.
(2) Rép. l. V et VI.

rois, ou que ceux que l'on appelle aujourd'hui rois, ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les Etats, ni même, selon moi, à ceux du genre humain (1). » Voilà le dernier rêve de la *République*, et celui que Platon n'a jamais sacrifié.

Tel est l'idéal du gouvernement parfait, ou aristocratie, qui correspond à la sagesse parfaite dans l'individu. Malheureusement, cette forme de gouvernement n'existe nulle part, quoiqu'elle ne soit pas absolument impossible. Peut-être a-t-elle existé déjà, et a-t-elle disparu avec les révolutions qui ont bouleversé la surface du globe (2). Mais aujourd'hui les seules formes de gouvernement qui se rencontrent, la timocratie, l'oligarchie, la démocratie, la tyrannie, ne sont toutes que des déviations et des corruptions de l'Etat parfait (3).

Comment naît le gouvernement timocratique, le premier qui succède au gouvernement aristocratique (4)? Dans celui-ci, l'empire appartenait aux sages et aux philosophes, c'est-à-dire à la race d'or; les autres classes étaient subordonnées : ainsi dans l'individu, la raison commande avec la prudence; le courage et le désir obéissent : voilà l'image de l'Etat et de l'homme justes. Mais avec le mélange des classes commence le trouble

(1) Rép. l. V, p. 261.
(2) Rép. l. VIII, p. 377. Voy. aussi le mythe du *Politique*, p. 372 et sqq.
(3) Rép. l. VIII, p. 378.
(4) Rép. p. 380, sqq.

et le désordre; les désirs des classes inférieures pénètrent dans les classes élevées; à la communauté primitive succède le partage, et à la liberté des dernières classes, leur esclavage. Il se forme un gouvernement moyen, où la race d'argent l'emporte sur la race d'or, le courage sur la raison, où la guerre devient la première affaire de l'Etat, et les vertus guerrières les seules vertus, mais où subsistent encore quelques vestiges du gouvernement primitif. Tel est le gouvernement timocratique dont le modèle se voit à Sparte et en Crète, et qui est le plus voisin du bon gouvernement.

Mais aucune chose humaine, lorsqu'elle est sur une pente, ne sait s'arrêter à un point fixe, et la corruption, une fois commencée, n'a plus de bornes. La timocratie se change en oligarchie (1), lorsque l'amour des richesses, s'emparant du cœur des citoyens, vient à remplacer l'amour de la gloire. La vertu et la richesse sont comme deux poids, dont l'un ne peut monter sans que l'autre baisse. Dans l'oligarchie, le pouvoir n'est pas au plus méritant, mais au plus riche. L'Etat se divise en deux Etats, toujours en guerre, les riches et les pauvres. La grande opulence s'y oppose à l'extrême misère : de là naissent les indigents, les mendiants, les malfaiteurs, les frelons, dont quelques-uns sont armés d'aiguillons piquants, pleins de menaces pour la sûreté de l'Etat.

A mesure que les richesses vont s'accumulant dans un petit nombre de mains, les riches deviennent à la fois moins nombreux et moins aguerris : les pauvres se

(1) Rép. p. 389.

comptent, se comparent à leurs ennemis; ils les attaquent, les chassent, les massacrent; ils se partagent leurs biens, leurs charges et s'emparent de l'administration des affaires publiques. Voilà le gouvernement démocratique (1) : son principe, c'est la liberté. Chacun fait ce qui lui plaît; tous les caractères s'y peuvent réunir : tous les goûts ont de quoi s'y satisfaire : « C'est un gouvernement bigarré, semblable à un habit où l'on aurait brodé mille fleurs. » Enfin cette forme de gouvernement a trouvé le secret d'établir l'égalité entre les choses inégales, comme entre les choses égales (2). La démocratie, ainsi que l'oligarchie, périt par l'excès de son principe. La liberté lui donne naissance, la liberté la détruit. Tout excès amène l'excès contraire, et une liberté excessive conduit à l'excessive servitude (3). La démocratie se compose de trois classes : les riches d'abord, c'est-à-dire ceux qui, étant sages et économes, ont obtenu leur fortune par le travail; puis le peuple, qui travaille des mains, et à qui appartient vraiment la puissance dans cet état; enfin les flatteurs du peuple, les frelons oisifs ou prodigues, armés ou privés d'aiguillons, qui passent leur vie sur la place publique, s'emparent des affaires, excitent le peuple contre les riches, et provoquent ceux-ci par leurs injustices et par leurs menaces à conspirer contre la démocratie. Du sein de ces frelons, habiles à gagner la faveur populaire par la parole, par des distributions, par des promesses de partage des terres, d'abolition des dettes, s'élève toujours quelque

(1) Rép. p. 398.
(2) Rép. p. 401.
(3) Rép. p. 416.

homme hardi qui se met à la tête du peuple, pour le protéger contre les entreprises des riches, et pour défendre la démocratie menacée. « C'est de la tige de ces protecteurs du peuple que naît le tyran (1). » Il se fait donner une garde; il chasse et poursuit les riches; il suscite toujours quelque guerre pour rendre sa domination nécessaire. « Son œil pénétrant s'applique à discerner qui a du courage, qui de la grandeur d'âme, qui de la prudence, qui des richesses; il est réduit à leur faire la guerre à tous, jusqu'à ce qu'il en ait purgé l'Etat. » Il ne s'entoure que d'hommes méprisables, qui aiment la tyrannie et en profitent. Pour nourrir ses satellites, il dépouille les temples, attentif d'abord à ménager le peuple qui l'a enfanté et nourri. Mais, fils ingrat, quand il se sent assez fort, il ne craint plus de se faire nourrir par son père, et « le peuple, en voulant éviter la fumée de la dépendance sous des hommes libres, tombe dans le feu du despotisme des esclaves, échangeant une liberté excessive et extravagante contre la plus dure et la plus amère servitude (2). » Tel est le dernier terme de la corruption politique. Si le meilleur gouvernement est le gouvernement du sage ou des sages, le pire est celui du tyran (3). On voit assez quelle aversion et quel mépris Platon professe pour la tyrannie, puisqu'il lui préfère la démocratie même, si opposée pourtant à ses inclinations et à ses principes. Lorsqu'il nous décrit l'ordre des destinées et des âmes, dans le Phèdre,

(1) Rép. p. 416. Ἐκ προστατικῆς ῥίζης ἐκβλάστανει... τύραννος.

(2) Rép. p. 423. Ὁ Δῆμος φεύγων καπνὸν δουλείας ἐλευθέρων εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας ἂν ἐμπεπτωκὼς εἴη...

(3) Rép. l. IX, p. 435. Ἡ μὲν ἀριστοκρατία ἀρίστη, ἡ δὲ τύραννις κακίστη.

il place au premier rang le philosophe, et au neuvième rang, c'est-à-dire au dernier, le tyran (1). Lorsqu'il compare la condition du roi ou du sage à celle du tyran, il trouve la première sept cent vingt-neuf fois plus heureuse que la seconde (2). Le tyran, en effet, ou l'homme tyrannique est esclave, pauvre, rempli de terreurs et de gémissements, le plus misérable des mortels, si la vie heureuse, comme on l'a dit, est dans la justice et la tempérance.

Voilà l'histoire des révolutions des Etats. L'Etat juste ou aristocratique donne naissance à l'Etat timocratique, celui-ci à l'oligarchique ; de l'oligarchie naît la démocratie, et la tyrannie vient à son tour mettre le comble à l'avilissement et à l'infortune des peuples. Dans le premier de ces gouvernements, la raison domine avec la sagesse; dans le second le courage; dans les trois derniers, l'appétit ou le désir. Mais l'oligarchie repose sur les désirs nécessaires, sur l'économie, sur l'amour du gain; la démocratie, sur l'amour du plaisir et le goût du changement et de la liberté; la tyrannie enfin, sur l'intempérance effrénée; elle fait régner sans partage les passions méprisables. Ainsi, les gouvernements se corrompent avec les mœurs et les caractères. La sagesse les conserve, la passion les détruit. Il ne faut donc pas espérer qu'un Etat puisse vivre sans la vertu : il ne faut pas séparer la politique de la morale et de la philosophie.

Mais sans tomber dans ces formes dégénérées, si l'on trouve trop difficile à reproduire l'image de

(1) Phèdre, p. 44.
(2) Rép. l. IX, p. 356, 357.

l'Etat parfait, il n'est pas impossible de rencontrer une forme de gouvernement qui se rapproche davantage de la condition humaine. Ainsi, au-dessous de ce premier Etat, que la faiblesse et la corruption des hommes rend irréalisable, il y a un second Etat, moins parfait, mais meilleur encore que tous ceux qui existent : c'est celui que Platon nous décrit dans les *Lois*.

Le titre même de ce dernier ouvrage de Platon marque la différence qui le sépare de la *République*. En général, Platon n'est pas partisan des législations; il préférerait aux lois écrites, trop immobiles, la sagesse toujours présente d'un philosophe. Dans le gouvernement parfait, les chefs de l'Etat ne portent pas de lois; ils n'agissent que par l'éducation; ils forment les mœurs, d'où les actions suivent d'elles-mêmes. Il n'en est pas de même dans les gouvernements qui veulent s'accommoder aux hommes tels qu'ils sont. Pour gouverner des hommes déjà plus ou moins corrompus, il est nécessaire d'ajouter les lois à l'éducation. Mais les lois ne doivent pas être de sèches prescriptions, qui s'imposent par la contrainte et la force. Le but de l'Etat et des lois est la vertu; or il n'y a point de vertu sans lumière. Le politique ne doit jamais cesser d'être philosophe, et la philosophie ne se sert de la contrainte que pour venir au secours de la raison. De là l'obligation de faire précéder les lois d'un préambule qui en explique les motifs, qui en fasse connaître la beauté, et qui obtienne d'abord l'assentiment de l'intelligence, avant que la loi ne force l'obéissance de la volonté. Ainsi la persuasion s'ajoute à la crainte, et corrige ce qu'il y a de matériel et de servile dans l'action de la loi;

ainsi se concilient la philosophie et l'expérience. Ces exposés des motifs sont les préludes de la loi (1).

Obéissant lui-même à cette méthode libérale et persuasive, Platon place au fronton de sa constitution politique les grands principes religieux et moraux de sa philosophie : « Dieu, dit-il, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres ; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde ; la justice le suit, vengeresse des infractions faites à la loi divine. Quiconque veut être heureux, doit s'attacher à la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas (2). » Sur ces principes il établit l'obligation d'un culte aux dieux, aux dieux célestes et aux dieux souterrains, aux démons, aux héros, aux dieux familiers. C'est donc sous les auspices et la protection des divinités, que Platon élève l'édifice de sa cité. Dans la *République*, il montrait, il est vrai, l'Idée du bien, comme l'idéal suprême auquel tout est suspendu, mais il ne lui donnait pas le nom qu'elle a parmi les hommes ; il n'en recommandait pas le service et le culte ; il ne faisait pas dépendre de cette grande protection toute la chaîne des lois et des institutions. Enfin, dans la *République*, il semble que la religion s'effaçât devant la science. Dans les *Lois*, au contraire, le sentiment religieux couvre le reste. Dieu est à la fois le prélude et le couronnement du livre : moins auguste peut-être, il est plus accessible à l'homme, il ne se présente pas seulement comme la dernière des essences, comme le

(1) Lois, p. 366. Πειθοῖ καὶ βίᾳ... p. 268... νόμος τε καὶ προοίμιον τοῦ νόμου.

(2) Lois, l. XVIII, p. 354.

principe de l'être et de la vérité, il nous apparaît, comme juge, chargé de promesses et de menaces, excitant à la fois la crainte et l'espoir. Tel est le Dieu qu'il faut faire connaître aux hommes, pour leur donner le goût de la vertu et l'aversion du mal.

Ainsi l'Etat est d'abord sous la protection de la religion, de la piété envers les dieux et envers les parents, de l'hospitalité, enfin de toutes les vertus. Mais pour les préserver intactes, il faut régler avec soin les institutions d'où dépendent le plus le bonheur et la justice dans l'Etat : la propriété, la famille, l'éducation, les magistratures. Platon a toujours un penchant pour la communauté, qui lui paraît la perfection de l'unité, âme de son système. Mais « ce serait trop demander à des hommes nés, nourris et élevés comme ils le sont aujourd'hui. » Il renonce donc à la communauté, en essayant toutefois de s'en éloigner le moins possible. Il admet le partage, mais le partage égal. Il veut « que dans ce partage, chacun se persuade que la portion qui lui est échue n'est pas moins à l'État qu'à lui. » Ainsi chaque propriétaire n'est que le fermier de l'État. Platon ne repousse aucune des conséquences nécessaires de ce principe : la transmission de l'héritage à un seul enfant au détriment des autres ; la défense d'aliéner sa part sous quelque prétexte que ce soit ; l'interdiction de l'or et de l'argent, et du prêt à intérêt ; enfin la réduction forcée de la population ; en un mot, le régime de Lacédémone (1).

Platon sacrifie son principe de la communauté dans la famille, comme dans la propriété. Il admet le

(1) Lois, l. XVIII, p. 394.

mariage, mais sous l'œil toujours présent du législateur et de l'Etat. L'inclination naturelle porte les citoyens à s'unir aux personnes qui leur ressemblent le plus; mais l'intérêt de l'Etat demande au contraire l'union des contrastes. « Les humeurs doivent être mêlées dans un Etat, comme les liqueurs dans une coupe, où le vin versé seul pétille et bouillonne, tandis que, corrigé par le mélange d'une autre divinité sobre, il devient, par cette heureuse alliance, un breuvage sain et modéré(1). » Il est vrai qu'il est difficile de contraindre par la loi à de semblables unions; mais il faut y porter les citoyens par la voie douce de la persuasion. C'est là une concession grave au principe de la liberté du choix dans le mariage. Mais Platon, en même temps, restreint autant qu'il est possible la liberté des rapports entre les époux. Il ne reconnaît pas ce grand principe, que l'intérieur de la famille est fermé à la loi. Ce qu'il laisse de liberté dans la famille est simplement ce qu'il ne peut lui ôter sans la détruire. La règle, pour lui, est le gouvernement de la famille par la loi : « C'est une erreur de penser, dit-il, qu'il suffit que les lois règlent les actions dans leur rapport avec l'ordre public, sans descendre, à moins de nécessité, jusque dans la famille; qu'on doit laisser à chacun une liberté parfaite dans la manière de vivre journalière; qu'il n'est pas besoin que tout soit soumis à des règlements, et de croire qu'en abandonnant ainsi les citoyens à eux-mêmes dans les actions privées, ils n'en seront pas pour cela moins exacts observateurs des lois dans l'ordre public (2). » D'après ces principes, Platon

(1) Lois, l. V, p. 395 à 401.
(2) Lois, l. VI, p. 454.

autorise l'Etat et les magistrats à intervenir dans le mariage, pour en régler et en surveiller les rapports les plus secrets et les plus délicats. Il défend aux époux la vie solitaire et séparée, et il emprunte à la législation de la Crète et de Lacédémone l'institution des repas en commun. Enfin, là même où des règlements seraient inutiles et ridicules, il veut cependant que l'Etat soit toujours présent, sans se relâcher jamais de sa surveillance. « Dans la vie privée et dans l'intérieur des maisons, il se passe une infinité de choses de peu d'importance, qui ne paraissent point aux yeux du public, et dans lesquelles on s'écarte des intentions du législateur, chacun s'y laissant entraîner par le chagrin, le plaisir, et par toute autre passion; d'où il peut arriver qu'il n'y ait dans les mœurs des citoyens aucune uniformité, ce qui est un mal pour les Etats (1). » L'uniformité, la règle, l'égalité, tels sont donc les principes qui doivent tenir lieu de la communauté et de l'unité parfaite de la république idéale.

Cette uniformité, cette immobilité dans les mœurs et dans les actions, est ce qui sauve et fait durer les républiques. Au-dessus des lois écrites, il y a dans les Etats des lois non écrites, des coutumes, des mœurs, des traditions, qui sont le lien des gouvernements, qui protégent les institutions et les lois, tant qu'elles durent elles-mêmes, et que le législateur à son tour doit protéger de tout son pouvoir (2). Le changement est ce qu'il y a de plus dangereux en toutes choses, et dans les saisons, et dans les vents, et dans le régime du corps, et dans

(1) Lois, p. 466.
(2) Lois, l. VII, p. 1.

les habitudes de l'âme, et enfin dans les Etats (1). Mais comment préserver de toute dégradation les lois et les mœurs qui de leur nature tendent toujours au changement? Par l'éducation. C'est là surtout qu'il faut prendre garde aux moindres écarts. Les plus grandes altérations des mœurs publiques viennent souvent des nouveautés que les enfants introduisent dans leurs jeux (2). Les idées du bien, du juste et de l'honnête ont un rapport intime avec les sentiments du plaisir et de la douleur, et surtout avec les principes du beau et de la musique. L'enfant commence par être sensible au plaisir et à la douleur : l'éducation a pour objet de l'habituer, sans qu'il s'en rende compte, à n'éprouver que des sentiments conformes à la raison. Plus tard, il se rendra compte de cette conformité; il s'en fera une habitude, et l'harmonie de l'habitude et de la raison est ce que l'on appelle la vertu (3). Mais, comme c'est par le beau que l'âme s'élève jusqu'au bien, on se sert de la musique comme d'un enchantement pour séduire ces jeunes âmes, en ne leur présentant, sous des images agréables, que le juste et l'honnête. C'est donc dans les lois de la musique qu'il faut garder la plus sévère mesure et la plus vigilante uniformité. C'est par le changement de ces lois que s'introduisent dans les Etats tous les changements pernicieux qui les renversent. Lorsque les poëtes, au lieu de régler leur poésie, les artistes, leur art, par les lois traditionnelles, reçues des ancêtres, et maintenues par les magistrats, consultent et flattent le

(1) Lois, l. VII, p. 11.
(2) Lois, l. VII, p. 20.
(3) Lois, l. II, p. 232, ἡ ξυμφωνία ξυμπᾶσα ἡ ἀρετή.

goût de leurs auditeurs, lorsqu'au lieu de chercher la mesure, le rhythme, les accords simples et constants, ils séduisent les sens, l'imagination, et ne s'adressent qu'au plaisir, lorsqu'enfin la musique sévère, celle qui sert d'auxiliaire à la vertu, et non d'entremetteuse à la séduction, cède la place à la musique passionnée, efféminée, corruptrice, on peut dire que les mœurs sont perdues dans l'État; toutes les coutumes antiques disparaissent les unes après les autres, et fuient devant la licence, que suivent bientôt l'anarchie et la ruine. C'est ainsi qu'Athènes est tombée de sa grandeur, et c'est par une conduite contraire que l'Egypte s'est maintenue si longtemps immobile et incorruptible. Dans les *Lois*, comme dans la *République*, Platon confie à la musique, c'est-à-dire aux arts, le premier soin de l'éducation morale; pour conserver la pureté des lois musicales, il établit une censure, qui ne permettra pas au poëte ou au musicien de s'écarter jamais de ce que l'Etat tient pour légitime, juste, beau et honnête : il lui défend « de montrer ses ouvrages à aucun particulier, avant qu'ils n'aient été vus et approuvés des gardiens des lois et des censeurs établis pour les examiner (1). » Voilà une poésie et une philosophie de l'Etat protégées par la censure. C'est la servitude intellectuelle de l'Orient transportée dans un Etat grec. Platon a une telle crainte du phénomène et du changement, qu'il croit retrouver l'idéal qu'il cherche dans cette immobilité des gouvernements orientaux, fausse image de l'immobilité éternelle de la vérité. Mais n'est-ce point une chose étrange de voir le plus libre des génies grecs recommander à l'imitation

(1) Lois, l. II, p. 232.

des artistes les serviles modèles de l'art égyptien, et en même temps le disciple de Socrate réclamer l'institution de la censure, et défendre l'infaillibilité philosophique de l'Etat?

Dans ce nouvel Etat, plus rapproché de la nature que celui de la *République*, les institutions politiques et la formation du gouvernement ont une plus grande importance. Les *Lois* contiennent donc ce qui n'était pas dans la *République*, le plan d'une constitution.

Il y a, selon Platon, deux constitutions mères (1), d'où dérivent toutes les autres : la monarchie et la démocratie, reposant sur deux principes contraires, mais également légitimes : l'autorité et la liberté. Chacun de ces gouvernements peut subsister, et produire de grandes choses; mais il faut qu'il restreigne son principe dans de justes limites, et fasse quelques sacrifices au principe contraire, la monarchie à la liberté, la démocratie à l'obéissance. Ainsi, il ne faut ni trop de pouvoir, ni trop de liberté : « Si au lieu de donner à une chose ce qui lui suffit, on va beaucoup au delà, par exemple si on donne à un vaisseau de trop grandes voiles, au corps trop de nourriture, à l'âme trop d'autorité, tout se perd; le corps devient malade par excès d'embonpoint; l'âme tombe dans l'injustice, fille de la licence. Que veux-je dire par là? N'est-ce point ceci? Qu'il n'est point d'âme humaine qui soit capable, jeune et n'ayant de compte à rendre à personne, de soutenir le poids du souverain pouvoir (2). » L'histoire offre de grands exemples de cette impuissance du pouvoir su-

(1) Lois, l. III, p. 312, εἰσί πολιτειῶν οἷον μητέρες δυό τινες.
(2) Lois, l. III, p 308.

prême, et de cette perte du despotisme par le despotisme même; c'est ce qui ruina la monarchie en Grèce. Les rois avaient oublié ce mot d'Hésiode : « Souvent la moitié est plus que le tout (1). » La même chose arriva en Perse (2); la monarchie y fut grande et solide sous Cyrus, parce qu'elle y fut modérée, mais plus tard, les rois s'y firent dieux, et les sujets devinrent esclaves. Par là fut détruite l'union et l'harmonie des divers membres de l'Etat; les rois, oubliant l'intérêt du peuple pour le leur propre, ne trouvèrent plus dans leurs sujets de défenseurs, mais autant d'ennemis; livrés aux étrangers et aux mercenaires, ils perdirent toute force, pour avoir voulu une force plus qu'humaine. Ce qui est vrai du despotisme est vrai de la liberté; tout excès perd le gouvernement qui croit trouver sa sécurité dans l'abus de son principe. L'histoire d'Athènes le prouve. Le peuple, d'abord respectueux observateur des lois, commença par dédaigner les lois traditionnelles de la musique, puis, s'émancipant peu à peu, passa bientôt de la désobéissance aux rits musicaux, à la désobéissance aux magistrats, aux chefs de famille, aux vieillards, aux dieux, à la loi même. A ce dernier terme, l'excès de la liberté met à néant la société, ou ne lui laisse d'autre abri que le despotisme.

Fidèle à l'exemple de Solon, qui avait essayé de contenir à la fois le peuple et les grands, Platon veut aussi réunir dans une même constitution les avantages de la monarchie et de la démocratie, de la concorde et de la liberté. Ici se remarque encore une déviation, ou plutôt

(1) Lois, l. VII, p. 307. V. Hés. (ἔργα καὶ ἡμέραι, v. 40.)
(2) Lois, l. VII, p. 312 et sqq.

un progrès de la pensée politique qui inspirait la *République*. Dans ce gouvernement des sages, tout vient d'en haut, tout procède de l'autorité. La philosophie gouverne; elle est par elle-même tempérée, mesurée, juste et sage : le bien coule d'elle, comme de source, et le peuple, dans un tel Etat, n'a pas besoin de garanties contre le pouvoir. Mais, avec les hommes tels qu'ils sont, une telle perfection n'est point possible. Sans doute, le gouvernement ne doit appartenir qu'aux plus sages, mais à qui convient-il de désigner le plus sage? Au peuple lui-même, dont le sort est entre les mains des magistrats. Il ne faut pas que la tyrannie, usurpant les apparences de la sagesse, s'impose à la multitude malgré elle. Un nouveau principe change tout le caractère de la politique platonicienne, et d'Orient nous transporte en Grèce : l'élection (1). Platon l'emprunte au gouvernement de sa patrie, mais il la tempère à l'imitation de Solon. Il divise, comme celui-ci, les citoyens en quatre classes, selon la différence des fortunes. Nous voilà loin des quatre castes de la *République*. Dans l'état parfait, les deux classes supérieures étaient séparées des deux classes inférieures par une barrière presque infranchissable; et toutes étaient enfermées dans des fonctions distinctes et immobiles. C'était la hiérarchie sociale de l'Orient transportée dans un Etat grec, et modifiée seulement par le génie libre d'un philosophe. Mais dans les *Lois*, les classes ne sont plus que des divisions mobiles qui n'impliquent point une irremédiable inégalité La fortune, en effet, n'est pas une barrière fixe qui sépare

(1) Lois, l. V, p. 404.

éternellement les hommes ; elle passe de mains en mains, elle enrichit l'un, appauvrit l'autre, élève et abaisse alternativement le même individu ; enfin, par un mouvement sans fin, elle ne laisse d'autre inégalité, que celle qui résulte des succès divers de la liberté de chacun.

Au reste, le principe de l'élection lui-même n'était pas considéré dans l'antiquité comme le principe démocratique par excellence ; le vrai principe de la démocratie absolue, c'est le choix par le sort, si vivement critiqué par Socrate. Celui-là seul satisfait à ce besoin d'égalité extrême, qui, comme le besoin de la liberté extrême, est la tentation et la perte des républiques. Nous le savons, en effet, il y a deux égalités, comme deux justices (1) : l'une absolue et violente, qui distribue à tous les mêmes biens, les mêmes honneurs, les mêmes droits, sans égard à la différence des mérites, égalité de nombre et de poids qu'il est toujours facile de réaliser dans un Etat, et qui flatte malheureusement le désir et l'envie populaire ; l'autre, seule vraie et seule juste, égalité proportionnelle, qui ne fait pas à tous la même part, mais mesure à chacun la sienne, selon ses titres, c'est-à-dire ses vertus, ses talents, son éducation, tout ce qui crée enfin entre les hommes des inégalités morales. C'est la première égalité qui règne dans la plupart des Etats démocratiques ; le sort est l'expression de cette égalité aveugle. Platon se croit obligé de faire quelque part à ce principe, auquel les républiques anciennes attachaient par-dessus tout l'idée de leur liberté ; mais il

(1) L. VI, p. 423, 424.

le tempère par le principe de l'élection, et il tempère encore celui-là même, par d'ingénieuses combinaisons empruntées à Solon, qui, sans exclure du suffrage les dernières classes du peuple, ménagent cependant aux classes supérieures la meilleure part d'influence.

Sur cette large base de l'élection, s'élève tout un système de magistratures (1), qui ne sont pas toutes exactement définies, mais parmi lesquelles se remarque surtout une sorte de pouvoir exécutif confié à trente-sept personnes appelées les gardiens des lois; un pouvoir délibératif ou un sénat, composé de trois cent soixante membres; un pouvoir judiciaire à trois degrés, avec intervention du peuple dans les jugements; en outre, des magistratures municipales ou rurales chargées du soin matériel de la cité et de l'inspection du sol; un intendant de l'éducation, sorte de grand-maître de l'instruction publique, choisi avec les plus grandes précautions parmi les gardiens des lois. Enfin, au-dessus de tout cet édifice, Platon établit un conseil suprême, composé des dix plus anciens gardiens des lois, et qui est le vrai pouvoir conservateur et préservateur de l'Etat (2). Ce conseil des dix est dans l'Etat, comme la tête dans le corps, et la sagesse dans l'âme. Exercé par de longues études dans toutes les sciences, et dans la plus importante de toutes, la dialectique, il connaît le véritable but de la politique, c'est-à-dire la vertu, et les moyens d'atteindre à ce but désirable. Ce conseil suprême, qui se réunit avant le jour, comme pour être plus étranger à

(1) Voy. tout le livre VI.
(2) L. XII.

toutes les passions humaines, nous trahit la pensée constante, le désir infatigable, et le dernier rêve de Platon : le gouvernement des Etats par la philosophie.

Nous voilà arrivés au terme de ce vaste système d'idées qui, embrassant à la fois l'homme, Dieu et l'Etat, et tous les aspects de la vie humaine, depuis la vie de plaisir jusqu'à la vie morale, religieuse et politique, nous montre d'abord l'homme tel qu'il est, puis tel qu'il doit être, s'élève de l'idée de la vertu à l'idée de Dieu, modèle suprême et fin dernière; puis redescendant au milieu des hommes, essaye de nous faire concevoir une société parfaite, sans lois et sans châtiments, gouvernée par la seule vertu, image imparfaite de la souveraine unité. Voilà la philosophie morale et politique de Platon, le plus grand effort qu'ait fait l'antiquité pour pénétrer le secret de la destinée de l'homme et des sociétés.

Ce qu'il y a d'impérissable dans cette philosophie, c'est le principe de l'idéal. Qu'il y ait pour l'homme et pour l'Etat un idéal, c'est-à-dire un modèle plus ou moins bien aperçu, fin de tous nos efforts, stimulant de nos désirs et de notre activité terrestre, qui nous rend mécontents de nous-mêmes, et nous excite à nous améliorer et à améliorer toutes choses autour de nous; qu'il y ait une idée de perfection que rien ne peut détruire et que rien ne peut satisfaire, parce que la perfection n'appartient qu'à celui qui ne change pas; un souverain bien, dont le bien que nous faisons ou que nous possédons, n'est qu'une lointaine et incomplète participation; que ce souverain bien, ce modèle, cet idéal, soit conçu par l'esprit de l'homme, comme quelque chose de réel, et ne

soit pas seulement l'œuvre de notre imagination, ou le rêve de notre impuissance; que Dieu enfin soit le commencement, le milieu et la fin de toutes choses, et que partout où l'on aime et l'on pense quelque chose de vrai, de saint, de beau et de réel, ce soit Dieu qu'on pense et qu'on aime : voilà ce qui demeure inébranlable dans la philosophie de Platon.

Si nous redescendons de la fin au point de départ, nous admettrons encore avec Platon que l'homme est double et naturellement en guerre avec lui-même. Cette guerre intestine est le nœud de notre nature. Les doctrines philosophiques et religieuses n'ont d'autre but que de dénouer ce nœud. Quelques-unes le tranchent en réduisant l'homme à n'être qu'un animal ou un esprit pur. Mais l'homme véritable résiste à ces simplifications systématiques; il sent en lui deux natures, quelque désir qu'il ait d'être un être simple, tout esprit ou tout corps. Enfin, il y a pour l'homme deux sortes de bonheur, deux sortes de science, deux sortes d'amour, deux sortes de colère : il flotte, d'une part, dans un océan de phénomènes fuyants, inconsistants, contradictoires; de l'autre, il est capable de vivre dans le vrai, dans l'immuable, dans l'Eternel; et les secrètes agitations de son cœur ne sont que les conséquences de ce conflit. Voilà un second point que je considère comme acquis à la science par la philosophie de Platon.

Ainsi, au point de départ, conflit et partage de l'homme avec lui-même; à l'extrémité de la carrière, unité souveraine et absolue. Par quel moyen l'homme peut-il s'élever de l'un à l'autre de ces deux termes? Par la vertu. Qu'est-ce que la vertu? C'est l'imitation de Dieu,

c'est-à-dire de l'Unité même. Mais l'imitation de l'Unité, dans un être composé et divers, tel qu'est l'homme, ne peut être que l'harmonie, la paix, la conciliation. Ici encore Platon est dans le vrai. La vertu n'est pas sans doute une transaction entre nos passions, qui ôte à celle-ci pour accorder à celle-là, ou en sacrifie quelques-unes pour satisfaire le plus grand nombre, ou même encore les sacrifie toutes à la plus forte; mais elle n'est pas davantage la destruction des passions, le sacrifice de tout plaisir, la mort à soi-même, la révolte contre le corps et les affections naturelles; elle est une harmonie; elle apporte à l'âme l'ordre, la paix et la mesure; elle fait de l'homme un tout tempéré. Elle donne le commandement à la science, mais elle a pour auxiliaire l'amour et l'enthousiasme; elle se sert des nobles affections pour combattre les passions mauvaises; elle n'exclut même point les désirs; enfin, elle améliore le corps, en même temps qu'elle purifie l'âme.

Ainsi, trois vérités indubitables, étroitement liées entre elles, forment la chaîne de la philosophie morale de Platon. La nature de l'homme est la lutte et la division : son devoir, c'est de rétablir en lui la paix et l'harmonie; sa fin est dans le principe de toute paix et de toute harmonie, c'est-à-dire en Dieu. A ces trois vérités essentielles se rattachent une multitude d'autres vérités pleines de grandeur et d'originalité : la théorie de l'amour, la théorie de la justice, la théorie du châtiment. Qu'il nous suffise ici de les rappeler.

Cette belle morale a deux grands défauts. Elle néglige ou supprime le libre arbitre. Elle n'accorde pas assez à la sociabilité.

Nous avons dit dans quel sens Platon nie le libre arbitre : c'est sa doctrine plutôt que lui-même qui professe cette conséquence. Partout, il enseigne que l'injustice mérite le châtiment, et par conséquent, qu'elle est volontaire et imputable au coupable. Cependant il enseigne en même temps que nul n'est méchant volontairement. De ces deux principes contradictoires, lequel est le plus conforme à la vraie doctrine de Platon ? C'est le second : car c'est la conséquence de cet autre principe : la vertu n'est que la science. Platon a admirablement conçu l'idéal de la vertu, et il a bien dit comment on le connaît, mais non pas comment on le pratique. On peut lui appliquer ce que Bacon disait de tous les philosophes de l'antiquité, qu'il a connu la science du modèle, c'est-à-dire, le type du bien, mais qu'il n'a pas montré le moyen d'y arriver. La morale de Platon a déjà, comme sa politique, le caractère de l'utopie. Il croit trop que connaître le bien, c'est assez pour le pratiquer. C'est là un rêve beaucoup trop favorable à la science, et en général à la nature humaine. Les faits ne sont pas si complaisants. Car, après que j'ai connu le bien, il reste encore à savoir si je voudrai l'accomplir. C'est là le point le plus faible de la psychologie et de la morale platonicienne : Aristote l'a supérieurement aperçu

Un second point faible de cette morale, c'est que la sociabilité n'y joue presque aucun rôle. Voyez la théorie des vertus. Sur quatre, trois au moins ne sont que des vertus personnelles : la tempérance, la prudence et le courage. C'est du reste un des caractères de la morale philosophique des anciens que cette grande part faite aux devoirs de l'homme en-

vers lui-même. La justice seule est une vertu sociale, et il est vrai qu'elle est à elle seule aussi considérable que les trois autres réunies. Mais comment Platon entend-il la justice, et quelle définition en donne-t-il? C'est une vertu composée, qui conserve et assure les autres vertus, qui fixe à chaque faculté sa fonction, et lui interdit d'empiéter sur celle des autres : une âme juste est une âme à la fois prudente, courageuse, et tempérante. La justice n'est donc que l'harmonie et en quelque sorte la résultante des trois vertus personnelles, et ainsi elle n'est elle-même qu'une vertu personnelle. Voilà la justice dans l'individu. Dans l'Etat, c'est elle qui maintient chaque classe à son rang, dans son ordre et dans ses fonctions : elle est la gardienne des castes. Je ne puis voir là une vertu sociale

Il est vrai que Platon exige, dans son Etat, le sacrifice des intérêts de l'individu et des affections de famille, et qu'il paraît les sacrifier à un principe plus élevé et plus étendu; et l'on pourrait dire que sa morale pèche par l'abus, mais non par le défaut de la sociabilité. Ce serait une erreur. Platon sacrifie la propriété et la famille, non pas aux hommes, mais à l'Etat, c'est-à-dire à cette unité abstraite et fictive, qui, dans l'antiquité, absorbait l'homme presque entier. Je ne nie pas que Platon n'ait eu l'idée d'une sorte d'union intime entre les citoyens, d'où tout égoïsme aurait disparu. Mais il est loin d'avoir eu l'idée claire des sentiments d'amour que les hommes se doivent entre eux. Son idéal paraîtrait plutôt, l'égoïsme individuel transporté dans l'Etat, que la *philanthropie*, pour employer la belle expression d'Aristote : son idéal, c'est Sparte, qui n'a jamais passé pour

un modèle de vertus tendres et humaines. Enfin, quand on commence par supprimer la famille, il est bien difficile d'établir sur ces ruines une véritable fraternité.

On peut encore invoquer la théorie de l'amour, pour établir que Platon n'a pas méconnu le principe de la sociabilité. Mais ce que Platon appelle amour, n'est autre chose que l'enthousiasme, c'est l'élan de l'âme vers le beau, élan qui peut très-bien se concilier avec une parfaite indifférence pour les souffrances des hommes. Il est vrai que cet amour lui-même peut avoir les hommes pour objet; mais c'est l'amour pour les belles âmes et pour les beaux corps, et non pour l'homme en général, jeune ou vieux, beau ou difforme, grec ou barbare, instruit ou ignorant, et même encore vertueux ou vicieux. Dans cette doctrine trop aristocratique, si j'ose dire, et que n'a point encore vivifiée le souffle divin de la charité, les faibles, les souffrants, les opprimés, les esclaves, les ignorants sont à peu près comme s'ils n'étaient pas. Remarquons cependant que Platon est le premier et le seul des philosophes anciens, qui se soit intéressé aux accusés et aux coupables, et qui ait proposé de chercher à les améliorer en même temps qu'à les punir.

La politique de Platon a, comme sa morale, de très-grands côtés; mais elle prête beaucoup plus à la critique. Ce qui est vrai, c'est que l'Etat, comme l'individu, a un idéal, c'est-à-dire un but sacré et divin, vers lequel les peuples doivent tendre, et les gouvernements les conduire. Les fautes des peuples et des gouvernements, de même que les fautes de l'homme, n'altèrent en rien la vérité première, toujours présente, qui éclaire et qui condamne, qui oblige et qui punit. La politique

empirique ne voit rien au-dessus des faits présents et des choses, telles qu'elles sont dans un temps donné. La politique philosophique montre au-dessus de ce qui est, ce qui doit être, et se trompât-elle en voulant le définir et l'expliquer, elle est néanmoins indispensable au progrès et au désir du mieux. C'est là un des mérites de Platon. Toute politique, qui concevra une société parfaite, réglée par des rapports naturels et absolus, et non par des rapports factices et passagers, sera toujours appelée une politique platonicienne; et sa République, qui nous peint cependant un Etat complétement faux, restera cependant dans la mémoire des hommes, comme le type de ces conceptions idéales, dont l'objet est de rappeler à la société que tout n'est pas pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles, qu'elle ne doit pas trop se complaire dans ses imperfections, et prendre ses maladies pour le signe de la santé.

Ce qui est encore vrai dans la politique platonicienne, c'est que la fin de la société, c'est la justice, et que la vraie justice consiste dans la concorde et dans l'unité. Je ne veux point dire que Platon ait raison de mépriser comme il le fait les intérêts positifs des Etats, la grandeur commerciale ou militaire, la richesse, la domination. Mais pour la vraie philosophie politique, toutes les choses utiles ne valent qu'autant qu'elles sont justes, c'est-à-dire qu'elles facilitent ou protègent dans un Etat l'union, la paix, les rapports équitables entre les citoyens. Ce qui a surtout frappé l'esprit de Platon, c'est la division et le dissentiment entre les classes. La subordination et l'union, voilà ce qu'il entend par la justice. C'est la vérité même, pourvu que l'on n'entende pas par

subordination, une séparation humiliante de castes, et par union des âmes, l'anéantissement des sentiments les plus naturels.

Enfin, ce qui est vrai dans cette politique, c'est que la vertu est le meilleur ressort des Etats ; c'est elle qui fait de bons citoyens, et qui assure la durée des républiques. C'est elle qui rend la liberté possible, et le pouvoir sans danger. Elle est donc, en un sens, la fin des Etats et des gouvernements. S'il en est ainsi, le vrai art politique n'est point l'art du législateur, mais celui de l'instituteur. L'éducation a plus de force que les lois. Les lois ne rendent pas les hommes plus sages ; l'éducation seule les prenant au berceau, est capable de former les mœurs qui protégeront et défendront la république, et rendront, s'il est possible, les lois mêmes inutiles. Rien n'est donc plus vrai que ces principes : la fin de la politique, c'est la vertu ; l'éducation en est le moyen.

Si l'on réfléchit sur ces différentes idées, on voit que ce qu'il y a de vrai dans la politique de Platon, est précisément ce par quoi la politique touche à la morale. Platon a vu le lien de ces deux sciences, et la subordination de l'une à l'autre. Mais la politique, pour être unie à la morale, n'en est pas moins distincte en elle-même; elle a aussi ses intérêts propres, ses moyens d'action, ses principes et sa fin. Ce n'est point sans péril pour l'une ou l'autre de ces deux sciences que vous les unissez trop étroitement. La morale est l'idéal de la politique. Si vous confondez cet idéal avec la politique même, vous arrivez à des conséquences étranges et fâcheuses pour l'individu et pour l'Etat.

Le moindre inconvénient de cette confusion, est d'écarter de la politique une foule de faits de la plus haute importance ; ainsi, tout ce qui touche à l'intérêt matériel des peuples, à leur prospérité et à leur richesse, n'a rien à voir avec la politique, si elle n'est comme la morale que la science de la vertu. On considérera donc ces objets comme inutiles ou même comme funestes à l'Etat ; on se persuadera qu'ils sont la source de mille maux, et par conséquent on les exclura, on les réprimera, on les réduira au strict nécessaire. De là, le dédain de Platon pour la politique des grands citoyens d'Athènes, qui n'ont su que s'occuper d'arsenaux, de flottes, de marchés et de ports, comme si ces objets étaient de si peu de conséquence. Il est évident que si la morale ne doit considérer que le principe du devoir, la politique doit souvent consulter le principe de l'intérêt. La politique est appelée à sauvegarder et à favoriser l'intérêt propre de chaque citoyen, et celui de la société même. Sans doute la société est dans son sens le plus élevé un commerce moral entre les âmes, mais il n'est pas moins vrai qu'elle n'est d'abord qu'une union de forces rassemblées dans un intérêt commun. La politique doit s'occuper de la direction de ces forces, et le développement des richesses, comme de la puissance d'un pays, est un de ses objets légitimes, quoique ce ne soit pas son unique objet.

La confusion de la morale et de la politique conduit encore Platon à une autre conséquence, c'est de rendre les lois inutiles, et d'interdire à l'Etat l'usage de la contrainte. Comme il est vrai que la vertu ne résulte pas de la contrainte, si l'on veut que l'Etat soit chargé particu-

lièrement de produire et d'assurer la vertu de ses membres, il faut qu'il y réussisse par des moyens libres et insinuants, et non par l'ordre, la contrainte et le châtiment : ce sont là les moyens imparfaits d'une société mal gouvernée. Les politiques ne voient de remède aux maux des Etats, que des règlements toujours nouveaux, toujours impuissants. La vraie politique n'a que faire de tous ces règlements ; elle prend l'homme dès l'âge le plus tendre, et par une heureuse éducation, elle lui rend la vertu si facile et si familière, que la contrainte et les lois deviennent inutiles. On voit que Platon exclut successivement de la politique tout élément empirique ; tout à l'heure, les intérêts, et maintenant les lois. La politique se réduit à l'art de l'éducation, et le gouvernement n'est que la pédagogie. Il est aisé de voir que cette manière de comprendre la politique, la détruit. C'est le rêve d'une grande âme, qui se représente une société gouvernée par la raison seule et la seule morale ; mais si cette société était possible, la politique n'existerait plus.

Redescendons maintenant de cette société idéale et impossible à la société réelle ; cette confusion de la morale et de la politique conduit à des conséquences toutes contraires, c'est-à-dire au despotisme. Comme on ne peut pas gouverner sans lois, il faudra donc des lois ; comme les lois ne peuvent pas se protéger elles-mêmes, elles ont besoin d'une force qui les protége. Or, si les lois ont pour but de contraindre à la vertu, voilà donc l'Etat devenu le représentant armé de la conscience morale. Tous les actes de la vie des citoyens sont livrés à la censure et à une inquisition d'autant plus intolérable,

qu'elle est plus sincère et plus convaincue de ses droits. L'intérieur de la vie domestique est ouvert à l'examen de la censure publique; et comme il n'y a pas de limites possibles dans une telle voie, les actes les plus indifférents, les plus innocents peuvent être proscrits par une morale imaginaire. Comme il ne faut pas oublier que l'Etat est toujours un composé d'hommes, que l'autorité publique, si haute qu'elle soit, est toujours humaine, ce sera donc le scrupule de quelques-uns qui décidera de la conduite et de la vie de tous. Pour éviter ces inconvénients, il faut imaginer un gouvernement composé de sages, de philosophes ou de saints. On voit que la confusion de la morale et de la politique aboutit de toutes parts à l'utopie.

Elle y conduit encore par un autre côté, c'est en imposant à l'Etat des obligations qui ne sont vraies que pour l'individu. En effet, qu'ordonne la morale à l'individu? Elle veut que chaque faculté ne sorte point de sa fonction, et n'empiète pas sur celles des facultés voisines; elle veut que les facultés soient subordonnées les unes aux autres, et que les meilleures asservissent les inférieures. Elle veut enfin que tout tende au bien commun, que les diverses parties du corps n'aient point un intérêt différent du corps entier, que le corps ne recherche pas son propre bien aux dépens de celui de l'âme. Transportez ces prescriptions à l'Etat, vous avez la république de Platon. Une fois l'Etat assimilé à l'individu, on oublie la réalité pour suivre les conséquences de cette analogie chimérique. Il faut qu'il soit un à tout prix, qu'il ait une tête, un cœur et des membres; et malheur aux classes infortunées qui, en vertu de cet

apologue, répondent seules à ce dernier terme de la comparaison : elles seront réduites à l'obéissance et à l'esclavage pour l'exactitude de la métaphore.

On voit que c'est toujours la même confusion qui a fait penser à Platon que l'Etat peut être un, à la manière d'une personne, et qui l'a conduit à sacrifier sans réserve l'individu à l'Etat. Il se rencontrait là avec le préjugé de la société antique. Au lieu de concevoir une forme nouvelle de l'Etat, et de s'élever au-dessus de son temps, il a pris le principe faux et étroit de cette société dans toute sa rigueur ; et sa propre patrie, qui par la liberté, le mouvement, le commerce et les arts annonçait plus qu'aucune autre cité grecque le monde moderne, lui parut au contraire l'extrême corruption de l'ordre politique. Il s'est représenté l'Etat, comme quelque chose d'immobile et d'absolu ; et son grand esprit, amoureux du nombre et de l'harmonie, a cru que la société pouvait être réglée d'une manière géométrique, et former une sorte d'organisme dont la vie soumise à des lois fixes se développerait toujours dans le même cercle.

Dans les *Lois*, Platon corrige, à regret il est vrai, mais enfin il corrige quelques-unes des erreurs que nous avons signalées, et en se rapprochant de la politique humaine, il se rapproche de la vérité. L'Etat, dans les Lois, a quelque chose de plus vivant que dans la *République* ; l'individu y est plus respecté ; la propriété n'est plus supprimée ; la famille subsiste ; les castes sont devenues des classes mobiles, séparées seulement par le degré de la fortune ; l'élection populaire, la responsabilité des magistrats, sont le signe d'une plus grande part faite à la liberté ; enfin on trouve dans les Lois, le

premier germe de cette théorie des gouvernements mixtes et de la pondération des pouvoirs, qui, passant de Platon à Aristote, d'Aristote à Polybe et à Cicéron, de Polybe à Machiavel et à la plupart des écrivains politiques du XVI[e] siècle, et enfin au plus grand publiciste des temps modernes, je veux dire Montesquieu, est devenue une des doctrines favorites du libéralisme modéré.

Cependant, tout en accordant plus à la liberté, Platon donne encore une très-grande prépondérance à l'Etat. C'est l'Etat qui fixe les parts de propriété, c'est l'Etat qui fait les mariages et qui les surveille, c'est l'Etat qui détermine les lois de la poésie et de la musique, et qui veille à leur conservation; c'est l'Etat qui règle le culte que l'on doit aux dieux. L'Etat est toujours le souverain maître, et s'il laisse quelque chose à l'individu, ce n'est pas par respect pour ses droits, c'est par complaisance pour sa faiblesse. Chose étrange! Platon, disciple de Socrate, et qui a écrit son Apologie, n'a eu aucun sentiment de ce conflit de la conscience et de l'Etat, qui est si frappant dans l'*Apologie* elle-même. Il a cru qu'il suffisait de changer un Etat injuste en un Etat juste, pour qu'il eût droit à tout, sans penser qu'un Etat juste est celui qui ne peut pas tout et qui accorde à chacun ce qui lui est dû.

En résumé, Platon est un moraliste plus qu'un politique. Le principe de sa morale est vrai; c'est que l'idée du bien, ou Dieu, est la fin suprême des actions humaines. Le principe de sa politique est faux, c'est que l'Etat est le maître absolu des citoyens. On fera bien peu de progrès sur sa morale, si ce n'est dans les applications et dans les méthodes. Mais sa politique est

l'opposé de la politique véritable. En morale, il pressent l'avenir; en politique, il ne regarde que le passé. Son idéal moral est encore le nôtre; son idéal politique est l'image immobile d'une société éteinte et disparue. Comment a-t-il pu être si grand en morale, et se tromper à ce point en politique? C'est qu'il a confondu ces deux sciences, et n'a vu dans l'une que l'application de l'autre: aussi la politique est-elle encore à créer après lui.

CHAPITRE III.

ARISTOTE.

§ I. MORALE. — Rapports de la morale et de la politique dans la philosophie d'Aristote. — Sa méthode. — Polémique contre Platon. — Théorie du bonheur. — Théorie du plaisir. — Théorie de la vertu. — Libre arbitre. — La vertu est une habitude.— Théorie du juste milieu. — Distinction entre les vertus morales et les vertus intellectuelles.— Des vertus morales. — Théorie de la justice : Justice distributive et justice commutative. — Théorie de l'amitié.— Vertus intellectuelles.— Théorie de la vie contemplative.

§ II. POLITIQUE. — Théories sociales : Que la société est naturelle à l'homme. De la famille. Théorie de l'esclavage. Théorie de la propriété et de l'échange. Du pouvoir conjugal et marital. Différence de la famille et de l'Etat.—Partie critique de la politique d'Aristote. Critique de la République de Platon. Critique des Lois. Critique de Chalcéas de Chalcédoine. Critique de la constitution de Lacédémone. —Théories politiques : Théorie du citoyen. Théorie de la souveraineté. Théorie du gouvernement. De la royauté. De la république. Théorie des classes moyennes. Théorie du gouvernement parfait. Théorie de l'éducation. Théorie des révolutions.—Appréciation de la morale et de la politique d'Aristote.

§ I.— Morale.

Lorsque l'on passe de Platon à Aristote, et qu'au sortir du *Gorgias* ou du *Phédon*, on ouvre les premières pages de la *Morale à Nicomaque*, il semble que l'on soit transporté d'un pôle à l'autre de la spéculation philosophique. Au lieu de cette philosophie contemplative et rationnelle, pour laquelle rien n'existe que ce qui est immuable, éternel, absolu, vous croyez d'abord être en face de cette philosophie empirique, qui ne reconnaît que des faits et des généralités vraisemblables, subordonne

la morale à la politique, n'admet aucun bien absolu, et établit enfin comme la fin suprême et le souverain bien le bonheur. Ne sont-ce pas là les principes de la morale des Sophistes, et Aristote n'est-il donc qu'un prédécesseur d'Epicure? Loin de là. Aristote, non moins que Platon, combat les Sophistes. Il ne sacrifie ni la morale à la politique, ni le bien au plaisir, ni l'honnête à l'utile, ni la justice à la loi écrite; et tout en contestant à Platon son principe d'un idéal du bien, il a lui-même son idéal, qui n'est rien moins que l'imitation de la vie des dieux.

Il faut sans doute faire honneur au génie d'Aristote de s'être élevé malgré ses principes premiers et sa méthode à d'aussi hautes conceptions. Mais il est difficile cependant de le disculper de tout reproche de contradiction et d'inconséquence, et peut-être ne se fût-il pas maintenu si haut, malgré la force de sa pensée, s'il n'eût été en quelque sorte porté et soutenu par les habitudes de la philosophie socratique, et par le souffle même de Platon.

Quoi qu'il en soit, voyons se développer ce nouveau système de morale et de politique, non moins vaste et non moins riche que le système platonicien, quoique peut-être moins uni et moins conséquent.

Socrate et Platon avaient étroitement uni la morale et la politique. Mais pour l'un comme pour l'autre, la morale était la science maîtresse, et la politique n'en était qu'une dépendance et une application. Aristote a changé le rapport de ces deux sciences. C'est la politique qui est la science suprême, la science maîtresse, architectonique (1);

(1) Eth. Nic. l. 1, c. 1, 89.

c'est elle qui traite du souverain bien (1) ; c'est elle qui prescrit ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. Le bien est le même pour l'individu et pour l'Etat ; mais il est plus grand de procurer le bien de l'Etat que celui de l'individu (2) ; le bien est plus beau et plus divin lorsqu'il s'applique à toute une nation qu'à un simple particulier. Enfin, la politique comprend toutes les autres sciences pratiques, telles que la science militaire et administrative, la rhétorique (3). Elle contient donc la morale (4) ; ou plutôt, elle est la morale même.

Quelle sera donc la méthode de cette science souveraine, qui embrasse à la fois le bien de l'individu et le bien de l'Etat ? C'est la méthode d'observation et d'analyse. Aristote la définit lui-même avec la plus grande précision : « Le vrai principe, dit-il, en toutes choses, c'est le fait ; si le fait lui-même était toujours connu avec une suffisante clarté, il n'y aurait pas besoin de remonter aux causes (5). » Mais comment connaître le fait avec une suffisante clarté ? « Il convient, dit Aristote, de réduire le composé à ses éléments indécomposables (6). » Observer et décomposer les faits, voilà donc la méthode de la morale. Quels principes obtiendra-t-on par cette méthode ? De simples généralités, des vraisemblances et des probabilités, c'est encore Aristote lui-même qui nous le dit : « Quand on traite un sujet de ce genre, et

(1) Ib. ib. § 11.

(2) Ib. ib. § 10.

(3) Eth. Nicom. l. I, c. 2.

(4) Magn. moral. l. I, c. 1. Τῆς πολιτικῆς εἶναι μέρος.

(5) Eth. Nic. l. I, c. 4. Ἀρχὴ δὲ τὸ ὅτι · καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο,... οὐδὲ προσδέησει τοῦ διότι. Voyez la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(6) Pol. l. I, § 3. Τὸ σύνθετον μεχρὶ τῶν ἀσυνθέτων διαιρεῖν.

qu'on part de tels principes, il faut se contenter d'une esquisse grossière de la vérité; et, en ne raisonnant que sur des faits généraux et ordinaires, on n'en doit tirer que des conclusions du même ordre et aussi générales (1). » La morale ainsi traitée n'a plus aucune certitude. Elle confondra sans cesse le bien et l'indifférent, la vertu et l'habileté, le fait et le droit. Tel devrait être sans aucun doute le caractère de la morale d'Aristote, si l'élévation de son esprit ne corrigeait les défauts de sa méthode.

Ces conséquences semblent d'abord sortir nécessairement de la polémique d'Aristote contre l'idée du bien, principe suprême auquel étaient suspendues, dans le système de Platon, l'idée de l'honnête et l'idée du juste. Le bien, dit au contraire Aristote, n'est point une chose commune et universelle : il se dit de toutes les catégories de l'être. Il n'y a pas de bien en soi ; mais il faut toujours se demander : De quel bien veut-on parler? Chaque chose a son bien propre, et chaque science recherche un bien particulier : la médecine, la stratégie, la gymnastique n'ont pas le même bien. « On ne voit pas de quelle utilité pourrait être au tisserand, pour la pratique de son art, ou au charpentier, la connaissance du bien en soi. » Y eût-il une idée universelle du bien, il n'appartiendrait pas à l'éthique ou à la politique de s'en occuper. Car, en morale, il ne s'agit que du bien de l'homme, et non point du bien universel. Dira-t-on que la morale doit puiser ses principes dans une science supérieure? Non, car chaque science a ses principes propres, et elle

(1) Eth. Nicom. l. I, c. 3. Περὶ τῶν ἐπὶ τὸ πολὺ... τοιαῦτα συμπεραίνέσθαι.

ne peut rien démontrer que par ces principes. La morale ne repose donc que sur elle-même : son objet, c'est le souverain bien pour l'homme (1).

Quel est enfin ce souverain bien, si désiré par tous, ce bien pour lequel nous recherchons toutes choses, et que nous ne recherchons que pour lui-même, ce bien enfin qui se suffit à soi-même ? Puisque ce bien n'est point en dehors de nous, il faut qu'il soit en nous-mêmes : c'est le bonheur (2).

Jusqu'ici nous voilà bien loin de la morale platonicienne, et il semble que nous descendions une pente de plus en plus rapide, qui conduit aux principes d'Epicure. Heureusement la métaphysique avait mis Aristote en possession d'une idée maîtresse, qui est la clef de sa philosophie, et qui l'est aussi de sa morale. C'est l'idée d'*acte* (ἐνεργεία), qui se confond avec l'idée de *fin* (τέλος). Il y a deux choses dans tout être : la puissance et l'acte. La *puissance*, c'est ce qui est susceptible de prendre telle ou telle forme ; c'est le marbre, qui n'est pas encore, mais qui peut devenir l'Apollon du Belvédère. L'*acte*, c'est la forme déterminée de l'être, c'est son essence, c'est ce qui le constitue ce qu'il est : pour un marbre, par exemple, c'est la forme d'Apollon ou la forme d'Hercule ; pour une plante, c'est la vie ; pour un animal, c'est la sensation ; pour l'homme, c'est la pensée. La puissance aspire à l'acte. Ce mouvement de la puissance vers l'acte, c'est le désir (ὄρεξις), et dans ce sens, le désir est la loi universelle de la nature. Tout être désire le

(1) Sur la quest. du bien en soi, voy. Eth. Nicom. l. I, c. 6 tout entier.

(2) Ib. c. 1. Οὗ πάντ' ἐφίεται, c. 7 : Τὸ καθ' αὑτὸ αἱρετόν... τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία.

degré de perfection auquel il peut atteindre, la forme qui lui donnera toute la réalité dont il est susceptible, c'est-à-dire son acte. L'acte est donc identique à la fin ; et chaque être ayant son acte propre, a par conséquent sa fin particulière. La fin est identique au bien ; le bien d'un être consistera donc à passer de la puissance à l'acte, et l'être souverainement parfait sera celui dans lequel il n'y aura plus de puissance, mais où tout sera en acte : car partout où il y a puissance de devenir, il y a imperfection. Ainsi la nature tout entière est en quelque sorte un vaste atelier, où chaque être travaille éternellement à transformer ses puissances en actes, c'est-à-dire à détruire ce qu'il y a d'imparfait en lui pour augmenter ce qu'il y a de perfection ; et au-dessus de la nature est l'acte pur et immobile, qui n'a pas besoin de passer de la puissance à l'acte, parce qu'il est tout acte, toute réalité, toute perfection.

Appliquons ces principes à l'analyse et à la définition du bonheur.

Puisque le bonheur est le souverain bien pour l'homme, puisque le bien est identique à la fin, et que la fin est identique à l'acte, pour savoir en quoi consiste le bonheur, il faut chercher en quoi consiste l'acte propre de l'homme (1), c'est-à-dire ce qui peut donner à sa nature toute la perfection dont elle est susceptible. Cet acte propre (οἰκεῖον ἔργον) est-il la vie ? Non, car la vie n'appartient pas seulement à l'homme, mais aux végétaux et aux animaux. Est-ce la sensibilité ? Non, car elle nous est commune encore avec les animaux. Qu'est-ce donc qui constitue l'homme ? « Il

(1) Eth. Nic. l. I, c. VII.

reste, dit Aristote, que ce soit la vie active de l'être doué de raison, ou, en d'autres termes, l'activité raisonnable (1). » Mais comme il faut toujours concevoir la nature d'un être dans sa perfection, et que la perfection d'un être, c'est sa vertu, disons que le bien pour l'homme est dans l'activité de l'âme dirigée par la vertu, et, s'il y a plusieurs vertus, par la plus haute de toutes. Ainsi le bonheur est inséparable de la vertu, il est la vertu même; et définir la vertu, c'est définir le bonheur.

En effet, il ne faut pas faire consister le bonheur dans un état passif de l'âme : autrement l'homme pourrait être heureux en dormant sa vie entière ou en végétant comme une plante. Le bonheur n'est pas non plus dans le plaisir, dans l'amusement, dans la vie voluptueuse; car le bonheur de l'homme ne différerait pas alors de celui des animaux et des esclaves. Le bonheur n'est pas dans le pouvoir, car il n'est pas nécessaire d'avoir le pouvoir pour agir comme il convient à la nature de l'homme : même dans les conditions les plus modestes, on peut être heureux, si l'on agit selon la raison et la vertu ; c'est ce qui est bien plus difficile quand on a le pouvoir entre les mains. Le bonheur est donc dans une certaine action ; mais parmi les actions, il en est qui sont nécessaires, et d'autres qu'on peut choisir par un libre choix ; et parmi celles-ci, les unes sont recherchées pour elles-mêmes, les autres en vue d'autres objets. Or le bonheur doit consister dans un acte choisi librement, et choisi en vue de lui-même, et non pour autre chose. Car le bonheur ne doit avoir

(1) Eth. Nic. l. I, c. IV, § 15, 'Ενεργείαν μετὰ λόγου.

besoin de rien, et se suffire parfaitement à soi-même. Quels sont donc les actes que l'on désire pour eux-mêmes? Ce sont les actes conformes à la vertu, c'est-à-dire les actions belles et honnêtes. Il est vrai que les amusements aussi sont recherchés pour eux-mêmes; mais c'est là le bonheur des hommes vulgaires, des esclaves et des enfants. Ce n'est pas tout acte qui est bon, c'est l'acte de la meilleure partie de notre âme qui est aussi le meilleur. L'acte le meilleur est celui qui donne le plus de bonheur. Cet acte, encore une fois, c'est la vertu; et enfin la perfection du bonheur, c'est l'acte de la partie la plus haute de nous-mêmes, et de la plus parfaite des vertus. Il n'y a donc ni bonheur ni vertu sans action. « Aux jeux Olympiques, ce ne sont point les plus beaux et les plus forts qui reçoivent la couronne, ce sont ceux qui combattent dans l'arène (1). » Les dieux eux-mêmes ne sont heureux que parce qu'ils agissent : « Car apparemment ils ne dorment pas toujours comme Endymion (2). »

Cette doctrine de l'action est une des améliorations les plus remarquables qu'Aristote ait apportées à la morale de Platon. Elle le conduit à des conséquences fort intéressantes et également neuves dans la théorie du plaisir.

Le plaisir est-il le souverain bien, comme le pensaient les sophistes, comme le pensait Eudore, disciple de Platon (3), et enfin comme le croient la plupart des hommes? « Non, car est-il un homme qui consentirait

(1) Eth. Nic. l. I, c. vi, § 8.
(2) Eth. Nic. l. X, c. viii, § 7.
(3) Eth. Nic. l. X, c. ii.

à n'avoir toute sa vie que la raison et l'intelligence d'un enfant, se livrant à tous les plaisirs que l'on croit les plus agréables à cet âge, ou bien qui voulût se plaire à des actions infâmes, quand il n'en résulterait aucun mal pour lui-même (1) ? » Le plaisir n'est pas le souverain bien ; car il peut y avoir des choses bonnes, indépendamment de tout plaisir : par exemple, voir et se souvenir, avoir de la science et de la vertu (2). Ce n'est pas la différence de plaisir qui fait la différence de bonté entre les actions ; mais ce sont les actions bonnes qui sont la source des plaisirs bons, et la plus parfaite des facultés unie au plus parfait des objets, procure le plus excellent des plaisirs. C'est pourquoi Aristote nous dit en corrigeant le principe de Protagoras, que l'homme vertueux et la vertu sont la mesure de toutes choses (3). Les objets véritablement agréables sont ceux qui paraissent tels à l'homme de bien. Ce sont les plaisirs dignes de l'homme (ἀνθρώπου ἡδοναὶ) (4).

Si le plaisir n'est pas le souverain bien, s'ensuit-il qu'il ne soit pas un bien ? Speusippe et les cyniques allaient même jusqu'à soutenir que le plaisir est un mal. Il y a des plaisirs mauvais, dira-t-on. Faut-il en conclure que le plaisir n'est jamais bon ? La nature elle-même n'est-elle pas quelquefois mauvaise ? N'y a-t-il point des sciences mauvaises (5) ? Et cependant la science et la nature sont des choses bonnes. Il ne faut point juger un objet sur ce qu'il peut être acciden-

(1) Eth. Nic. l. X, c. III.
(2) Ib. ib.
(3) Eth. Nic. l. X, c. V. Ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός.
(4) Eth. Nic. l. II, c. III; l. VII, c. II.
(5) L. VIII, c. XIII.

tellement, comme on ne juge pas un statuaire sur quelque faute qu'il commet par hasard. Ces plaisirs que l'on appelle mauvais ne sont pas même des plaisirs : les plaisirs qui plaisent aux gens dégradés ne sont point agréables par eux-mêmes : il en est d'eux comme de ces saveurs qui plaisent au goût corrompu des malades (1).

Jusqu'ici on ne voit pas qu'Aristote ait modifié notablement les idées de Platon ; et même l'influence du *Philèbe* paraît incontestable. Mais voici le point où Aristote se sépare de son maître. Celui-ci avait considéré le plaisir comme un phénomène accessoire, qui ne peut pas, il est vrai, être retranché de la nature humaine, ni du bien relatif à l'homme, mais qui tient à l'imperfection de cette nature, et aux besoins résultant de cette imperfection. Selon lui, le plaisir naît de la douleur : il succède au besoin : il est cet état de l'âme, qui après être restée quelque temps vide, vient à se remplir (ἀναπλήρωσις) : métaphore tirée de la faim ou de la soif. Le plaisir est un phénomène, une génération (γένεσις), quelque chose qui devient et qui passe, un mouvement, enfin une sorte de moyen terme entre l'être et le non-être. Platon cependant, ne l'oublions pas, avait admis des plaisirs purs, qui naissent des objets vrais, purs, simples, toujours semblables à eux-mêmes ; mais il avait de la peine à les expliquer dans sa théorie.

Aristote insistant sur cette distinction des plaisirs purs et des plaisirs mélangés, a mieux pénétré peut-

(1) L. X, c. II, 13.

être que Platon le principe de cette distinction. Il y a, selon lui, deux sortes de plaisirs : ceux qui accompagnent en nous la réparation de la nature, et ceux qui naissent de la nature déjà réparée (1).

Les premiers s'expliquent bien comme l'a fait Platon: ils naissent d'un manque, d'un vide, d'un besoin à satisfaire : ils succèdent par conséquent à une souffrance: ils sont, pour parler le langage de la philosophie ancienne, en génération (ἐν γένεσει). Mais il est d'autres plaisirs, qui naissent simplement, dans une nature toute réparée et satisfaite, de l'action même des facultés : par exemple voir, entendre, sentir, penser. Quel vide ces plaisirs remplissent-ils en nous? De quel besoin sont-ils la satisfaction? Ont-ils été précédés d'aucune souffrance (2)? Ce sont là les vrais plaisirs. Le plaisir, considéré en lui-même, n'est point un mouvement (3). Le mouvement a lieu dans le temps : le plaisir au contraire est entier et complet dans un moment indivisible. Le mouvement est lent ou rapide : parle-t-on jamais d'un plaisir éprouvé avec vitesse? on dit que le plaisir est indéfini, qu'il est susceptible de plus ou de moins. Il en est de même de tout ce qui appartient à l'homme, sans en excepter ses vertus. Le plaisir naît de l'action (4) : c'est une fin, c'est un complément qui s'ajoute à l'acte, comme la beauté à la jeunesse. L'acte est par lui-même une source de plaisir. L'homme aime le plaisir parce qu'il aime la vie ; et c'est le plaisir à son tour

(1) L. VII, c. XI, 8. Καπισθαμένης τῆς φύσεως, καὶ καθεστηκυίας.

(2) L. X, c. II, 11, 12, et III, 4.

(3) *Ib.*, *ib.* 9.

(4) L. VII, c. XII, XIII; l. X, c. IV, v. Τελεῖ τὴν ἐνεργείαν ἡ ἡδονή.

qui rend la vie désirable. Est-il vrai que le plaisir soit un obstacle à l'action? Au contraire, le plaisir qui naît de l'action lui donne une force nouvelle. L'homme prend plus de goût aux choses qui lui donnent plus de plaisir; ainsi le plaisir développe les facultés. « On juge mieux des choses, et on les exécute avec plus de précision et de succès, quand on y trouve du plaisir. Ainsi ceux qui trouvent plus de plaisir à la géométrie deviennent de plus habiles géomètres (1). » Platon, qui faisait naître le plaisir du besoin et de l'imperfection, inclinait à penser que la vie des dieux est exempte de plaisir. Aristote, au contraire, qui considère le plaisir comme une partie essentielle et même comme l'achèvement de l'action, place la volupté même en Dieu. « S'il y avait, dit-il, quelque être dont la nature fût entièrement simple, la même activité purement contemplative serait toujours pour lui la source des plaisirs les plus vifs. Voilà pourquoi Dieu jouit éternellement d'une volupté simple et pure. Car son activité ne s'exerce pas seulement dans le mouvement; elle subsiste même dans la plus parfaite immobilité, et la volupté est plutôt dans le repos que dans le mouvement (2). »

Ainsi le plaisir est un bien; mais tous les plaisirs ne sont pas bons, et tous ne sont pas également bons, et c'est la vertu qui est la mesure de la bonté des plaisirs. De plus nous avons vu déjà que le bonheur est dans l'action; mais que toute action n'est pas le bonheur, qu'il consiste seulement dans l'action de l'âme conforme à la

(1) L. X, c. v, 2. Μᾶλλον γὰρ κρίνουσιν... οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες.
(2) Eth. Nic., l. VII, c. xiii, 9.

vertu, et enfin que le plus parfait bonheur est dans la plus parfaite vertu. Tout nous conduit donc à la théorie de la vertu, puisque là seulement est le fondement du plaisir et du bonheur.

Aristote a démêlé avec une grande sagacité deux faits essentiels, dans sa théorie de la vertu : 1° Le libre arbitre et la responsabilité personnelle; 2° l'action de l'exercice et de l'habitude sur le développement des vertus (1). Sur ces deux points il a mieux vu que Platon, qui, ayant confondu presque partout la vertu et la science, avait laissé dans l'ombre les conditions pratiques de la moralité.

On ne peut nier, dit Aristote, que l'homme ne soit le principe de ses œuvres et, pour ainsi dire, le père de ses enfants (2). La liberté des actions humaines est supposée par les législateurs dans leurs prescriptions : car ils châtient et punissent ceux qui commettent des actions criminelles, toutes les fois qu'elles n'ont pas été l'effet de la contrainte, ou d'une ignorance dont ils n'étaient pas cause : au lieu qu'ils honorent les auteurs des actions vertueuses, comme pour exciter les hommes aux unes, et les détourner des autres. Or, assurément, personne ne s'avise de nous exciter aux choses qui ne dépendent ni de nous, ni de notre volonté, attendu qu'il ne servirait à rien d'entreprendre de nous persuader de ne pas éprouver les sensations du chaud, du froid, ou de la faim (3). Il y a même des cas où l'ignorance est punissa-

(1) Pour la théorie de la vertu en général, *voy.* Eth. Nic., l. II et III. Mag. Mor., l. I, c. III-X. Eth. Eud., l. II.

(2) L. III, c. VI.

(3) *Ib.*, *ib.*

ble, parce qu'elle est volontaire, par exemple, l'ignorance produite par l'ivresse ou par la négligence de s'instruire. Les habitudes deviennent nécessaires à la longue; mais à l'origine, l'homme est libre de les contracter ou de ne les point contracter: voilà pourquoi l'homme est responsable même des habitudes invétérées et incorrigibles, car il est la cause qui leur a donné naissance: «Une fois la pierre lâchée, on ne peut plus la retenir, mais on était maître de la lancer; on est donc responsable de sa chute.» On l'est même des défauts du corps qui sont l'effet de la volonté. On ne blâmera pas, par exemple, la difformité naturelle; mais on éprouvera du dégoût et du mépris pour les défauts du corps, ou les maladies qui proviennent de l'intempérance, de la négligence, de quelque cause volontaire. Dira-t-on que toutes nos actions sont déterminées par nos opinions dont nous ne sommes point maîtres. Mais nous sommes maîtres, jusqu'à un certain point, de notre manière d'envisager les choses, et des habitudes d'esprit que nous nous donnons. D'ailleurs, si le choix entre le bien et le mal n'est pas l'effet de la volonté, mais d'une disposition heureuse de la nature, la vertu devient en quelque sorte un privilége, et on ne voit pas qu'elle soit plus volontaire que le vice(1).

La vertu étant l'œuvre du libre arbitre, il est évident que la moralité des actions ne consiste pas seulement dans les actions elles-mêmes, mais dans les dispositions de celui qui les fait. C'est ce qu'Aristote a établi avec une précision admirable(2). «Les choses

(1) L. III, c. vi.

(2) Eth. à Nic., l. II, c. iv, 3.

que produisent les arts, dit-il, portent la perfection qui leur est propre en elles-mêmes, et il suffit, par conséquent, qu'elles soient d'une certaine façon. Mais les actes qui produisent les vertus ne sont pas justes et tempérants uniquement parce qu'ils sont eux-mêmes d'une certaine façon, il faut encore que celui qui agit soit, au moment où il agit, dans une certaine disposition morale. » Quelles sont ces dispositions nécessaires à la moralité de l'agent : 1° Il faut qu'il sache ce qu'il fait; 2° il faut qu'il le veuille, et qu'il veuille les actes pour ces actes mêmes et non comme moyens pour autre chose; 3° enfin, qu'il agisse avec une résolution constante et inébranlable de ne jamais faire autrement. Ainsi, conscience de l'action, intention réfléchie et désintéressée, et enfin ferme résolution : telles sont les trois conditions de la moralité. De ces trois conditions, « la première, dit Aristote, est de peu de valeur et même sans valeur; mais les deux autres sont de toute importance. » C'était attacher sans doute trop peu de prix à la connaissance dans l'action vertueuse; et je crois qu'Aristote est entraîné ici par ses préventions contre l'opinion de Platon. Mais celui-ci était bien loin d'avoir aperçu et démêlé, comme il convient, ces deux caractères si importants de la vertu : l'intention et la résolution.

Enfin, Aristote complète cette belle analyse de la vertu par sa théorie de l'habitude.

Il ne suffit pas, pour être vertueux, de faire en passant et de loin en loin quelques actes de vertu, fût-ce avec l'intention la plus droite et la meilleure. Il faut que la vertu se tourne en disposition constante et en habitude : c'est pourquoi elle ne s'obtient pas par l'enseignement seul, mais par la pratique et l'exercice.

Les choses de la nature ne sont pas susceptibles de changer de direction par l'habitude. « La pierre jetée en l'air un million de fois ne cessera pas de retomber en bas ; le feu ne cessera pas de monter en haut (1). » Il n'en est pas de même pour les vertus ; nous ne les acquérons qu'après les avoir préalablement pratiquées. La vertu est comme l'art. On devient architecte en construisant, musicien en faisant de la musique. De même, on devient juste en pratiquant la justice, sage en cultivant la sagesse, courageux en exerçant le courage. En un mot, les qualités morales ne s'acquièrent que par la répétition constante des mêmes actes. En toutes choses, l'exercice développe l'habileté, il développe également la vertu ; car, à force de faire des actes de vertu, on finit par les reproduire plus facilement (2).

Ainsi, la vertu est une habitude ; mais cela ne suffit pas pour la définir. Il faut encore savoir quelle sorte d'habitude elle est. C'est Aristote lui-même qui pose ainsi la question. Voyons comment il y répond.

C'est ici que la polémique dirigée par Aristote contre Platon, et contre l'idée d'un bien en soi, lui rend impossible de trouver en dehors de l'homme et au-dessus de l'homme la règle et la loi de la vertu. S'il n'y a qu'un bien propre pour chaque espèce d'être, si le bien particulier de l'homme, seul objet de la morale, n'a rien de commun avec le bien universel, objet de la métaphysique, si enfin la seule méthode pour déterminer la nature du bien est la méthode expérimentale, c'est dans la

(1) L. II, c. 1, 2. Οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται.

(2) L. II, c. 1, 7. Ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται.

nature humaine, et dans les conditions générales de l'exercice de nos facultés, qu'il faut chercher le critérium de la morale. Or l'expérience nous apprend que nos facultés dépérissent ou s'usent de deux manières, par l'excès et par le défaut. De là cette conclusion, que le bien est entre les extrêmes, et que la vertu est un juste milieu (1).

Qu'est-ce qu'un milieu? C'est un point également éloigné de deux extrémités (2); c'est une quantité qui surpasse une quantité moindre d'autant qu'elle est elle-même surpassée par une quantité plus grande. En toutes choses le bien est au milieu. Dans les arts, par exemple, on arrive à l'excellent, quand on a atteint ce point juste, où il n'y a rien à ajouter, rien à retrancher. La vertu est aussi ce point intermédiaire, également éloigné de l'excès et du défaut dans les actions et dans les passions. Mais pour déterminer ce milieu, il faut considérer bien des circonstances; car il ne s'agit pas seulement du milieu par rapport à la chose, mais encore par rapport à nous (3). En mathématiques, si l'on veut déterminer une moyenne, soit entre deux lignes, soit entre deux nombres, il n'y a que les deux extrêmes à considérer. Mais le milieu juste entre deux choses ne sera pas le juste milieu pour nous, si notre constitution, notre disposition se rapproche plus de l'un des deux termes. Il y a, en outre, une infinité de circonstances qui peuvent déplacer le milieu : par exemple, le courage n'est pas un point fixe et absolu; il est relatif à la disposition d'esprit, à la

(1) L. II, c. vi, § 15. Μεσότης δυὸ κακῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.

(2) L. II, *ib.* Λέγω μέσον τὸ ἴσον ἀπεχον τοῦ ἑκατέρου τῶν ἄκρων.

(3) L. II, *ib.*, 8. Οὐ τὸ τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς.

force du corps, à la nature des choses à craindre, et on ne demandera pas le même courage à un enfant qu'à un homme, ni envers un lion qu'envers un loup. Ainsi la vertu n'est pas un milieu abstrait entre deux extrémités abstraites, par exemple, l'excès de la colère ou de l'insensibilité. Mais elle consiste à n'être ni trop ému, ni trop peu ému de certaines choses. « L'être, lorsqu'il le faut, dans les circonstances convenables, pour les personnes et pour les causes qui rendent ces sentiments légitimes, et l'être de la manière qui convient, voilà ce juste milieu dans lequel consiste précisément la vertu(1). » De là vient qu'en toute circonstance, il n'y a qu'une manière de bien agir, et mille manières d'errer. La vertu est donc une sorte de moyenne, quoiqu'en elle-même, et dans ce qu'elle a de plus excellent, elle soit un extrême (2).

Telle est la théorie célèbre du juste milieu : théorie satisfaisante, sans doute, si l'on ne demande qu'un critérium pratique, et une mesure approximative du bien et de la vertu. En effet, il est vrai qu'en général, si l'on s'éloigne des extrémités, on a beaucoup de chances pour agir sagement. Mais la difficulté, même alors, est encore de décider où est le vrai milieu : car si on fixe un milieu immobile entre deux extrémités quelconques, on court risque de donner une règle fausse. Il n'y a pas de milieu absolu entre la témérité et la lâcheté : ce milieu dépend des circonstances. Au contraire si, comme Aristote le demande, on tient compte des circonstances et

(1) L. II, c. VI, 8.

(2) L. II, c. VI, 17. Διὸ... μεσότης ἐστιν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

des personnes, si l'on admet que le milieu varie en quelque sorte pour chaque action, il est évident qu'il n'y a plus de règle : car à quel signe reconnaîtra-t-on que telle action est conforme au milieu ? Elle le sera sans doute lorsqu'elle paraîtra convenable et juste ; mais alors c'est la convenance et l'honnêteté de l'action qui servira de mesure pour fixer le milieu, tandis que ce devrait être le contraire. Ainsi, même pratiquement, la règle d'Aristote est sujette à beaucoup de difficultés. Cependant, il faut reconnaître que c'est une formule ingénieuse, qui rend compte suffisamment d'une multitude d'actions morales.

Maintenant si l'on examine la doctrine du juste milieu, non plus comme un critérium pratique, à peu près suffisant pour l'action, mais comme une règle et une loi absolue, qui doit avoir sa raison, c'est alors qu'éclatera toute la faiblesse de ce principe, et de la méthode empirique qui l'aura donné. Comme Aristote s'est interdit de proposer un idéal à la vertu, et a exclu d'avance tout ce qui ne résulte pas de la nature propre de l'homme, il est contraint de prendre pour règle la moyenne entre nos passions. Car il ne pouvait pas et ne voulait pas admettre, comme les sophistes, que tout ce qui est dans la nature fût bon. Or l'expérience prouve bien que les passions extrêmes nuisent : et par conséquent le milieu entre les passions extrêmes est indiqué par l'expérience, comme un moyen d'échapper aux périls des passions. Mais je ne vois que cette seule raison qui puisse justifier ce principe : car si vous dites que ce milieu est convenable en soi, qu'il est honnête, qu'il est obligatoire, je cherche la raison de cette convenance, de cette honnêteté, de cette obligation. Le principe du juste milieu se

confond alors avec un principe plus élevé, celui de l'honnête, qui lui-même nous entraînera plus haut encore, et jusqu'à l'idée du bien. Mais Aristote ne peut aller jusque-là. Il faut qu'il trouve la justification de son principe dans la nature humaine telle qu'elle est. Or sa règle n'a plus alors que la valeur d'une règle tirée de l'expérience, qui peut toujours être démentie par une expérience contraire.

Aristote a senti lui-même le défaut de sa doctrine. Car après avoir défini la vertu un juste milieu, il essaye de trouver un principe à ce juste milieu lui-même. Ce principe, c'est la droite raison. Il ne suffit donc pas d'indiquer une règle pour le choix des actions, il faut savoir encore ce que l'on enteud par la droite raison, et la définir complétement.

Aristote ne donne pas cette définition précise qu'il promet; mais il la remplace par la théorie des vertus intellectuelles.

Il y a deux classes de vertus, les vertus intellectuelles et les vertus morales (1). Les vertus morales s'exercent sur les passions, elles sont un milieu entre le trop et le trop peu; au fond elles ne sont autre chose que l'instinct, gouverné par la volonté et dirigé par la raison (2). C'est pourquoi Aristote dit quelque part (3), que le siége de la vertu morale est dans la partie irrationnelle de l'âme. Mais la partie rationnelle peut elle-même prendre une bonne ou une mauvaise direction. La bonne direc-

(1) Eth. Nicom. l. 1, c. xııı; l. VI, c. ı, et en général le livre VI tout entier.

(2) Mag. Mor., I, xxxıı, § 28.

(3) Mag. Mor., I, v, § 1.

tion de la raison, c'est la vertu intellectuelle ; c'est la droite raison. Ainsi les vertus morales sont subordonnées aux vertus intellectuelles. La vertu intellectuelle est indispensable aux vertus morales : car aucune vertu n'est possible sans la prudence, quoique la prudence ne soit pas, comme le pensait Platon, la vertu universelle.

On peut se demander si cette théorie des vertus intellectuelles complète et fortifie véritablement la théorie d'Aristote. Nous sommes tentés d'en douter. La définition des vertus morales est insuffisante sans doute, mais elle est claire : c'est l'habitude d'un juste milieu entre nos passions. Mais qu'est-ce que la vertu intellectuelle? C'est ce qu'il est fort difficile de savoir. La vertu, dit Aristote, est, en général, la meilleure disposition possible d'une fonction ; c'est ce qui assure la parfaite exécution de l'œuvre qui lui est propre : la vertu de l'œil, c'est de bien voir ; la vertu d'un bon cheval, c'est ce qui le rend rapide à la course; de même la vertu de l'intelligence est sans doute de bien penser. Mais dire que la vertu d'une chose est de bien faire ce qu'elle doit faire, c'est ne rien dire de précis ; car alors, tous les êtres de la nature qui obéissent à leur loi et accomplissent leurs fonctions ont des vertus. Mais Aristote a montré lui-même admirablement que la condition essentielle de la vertu, c'est le libre arbitre, la bonne volonté, l'intention enfin. Or, ce principe peut-il s'appliquer à toutes les vertus intellectuelles, à la science, à l'art, à l'habileté, qui sont ou des qualités de l'esprit ou des facultés toutes spéculatives ? De plus, on ne sait ce que c'est qu'une vertu intellectuelle qui n'est pas morale, et une vertu morale qui n'est pas intellectuelle. Aristote l'a

bien vu : car il décompose la vertu morale en deux éléments : l'un inférieur, qui n'est que l'instinct et qui ne mérite pas le nom de vertu, puisqu'il est naturel et involontaire, l'autre supérieur qui n'est produit que par la prudence, et n'est, en d'autres termes, que la raison gouvernant la passion. C'est donc la vertu intellectuelle qui constitue la vertu morale. Mais, d'un autre côté, toute vertu intellectuelle, pour être vertu, doit être volontaire, doit être le résultat de l'exercice, doit être une victoire sur les passions. Elle est donc morale en même temps qu'intellectuelle; ou elle n'est pas une vertu, mais seulement une faculté de l'esprit.

La théorie des vertus intellectuelles ne complète donc pas d'une manière suffisante la doctrine morale d'Aristote : on peut dire même qu'elle la compromet; car elle tend à confondre la vertu avec la bonne disposition des facultés. Néanmoins on ne peut nier qu'Aristote en plaçant au sommet des vertus, la sagesse, et le bonheur suprême dans la vie contemplative, ne se soit approché de très-près, comme nous le verrons, de l'idéal de Platon.

Entre toutes les vertus morales, dont Aristote nous fait un tableau si riche, si varié, si plein d'observations fines et profondes, nous nous arrêterons surtout aux deux plus importantes : la justice (1) et l'amitié (2).

Quoi de plus beau que la justice ? ni l'astre du soir, ni l'étoile du matin n'inspirent autant de respect. En un sens, la justice est la réunion de toutes les vertus : c'est

(1) Pour la théorie de la justice, voir Eth. Nicom., l. V. Mag. Mor., l. I, c. XXXI, et l. II, c. I et II.

(2) Pour la théorie de l'amitié, voir Eth. Nic., l. VIII et IX. Mag. Mor., l. II, c. XIII ad fin. Eth. Eud., l. VII.

la vertu dans son rapport à autrui. On peut définir la justice, dit énergiquement Aristote, le bien d'autrui (1). La plus parfaite vertu n'est pas de se servir soi-même, mais de servir les autres · car c'est ce qu'il y a de plus pénible. Mais outre ce sens général et trop étendu, la justice en a un autre plus particulier et plus précis. La justice repose sur l'égalité ; mais comme il y a deux sortes d'égalité, il y a aussi deux sortes de justice : la justice distributive (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δικαῖον) et la justice corrective ou compensative (commutative, διορθωτικὸν) (2). La première a lieu dans toute distribution ou partage des biens et des honneurs ; la seconde dans les transactions et les échanges, dans la réparation des injures ou la compensation des dommages. La justice, soit distributive, soit commutative, suppose nécessairement quatre termes. Car il y a d'abord au moins deux personnes, puisque tout échange ou toute distribution ne peut avoir lieu qu'entre deux ou plusieurs personnes. De plus il y a au moins deux choses, soit distribuées, soit échangées. Quel doit être le rapport de ces quatre termes pour constituer la justice ?

La justice, comme toutes les vertus morales, consiste dans un certain milieu. Considérons d'abord la justice commutative ou compensative. Cette sorte de justice embrasse deux cas : l'échange, et la réparation des torts et des injures. Dans ces deux cas, elle est une sorte de milieu entre le trop et le trop peu : dans l'échange, il ne faut pas que l'un reçoive plus que l'autre

(1) L. V, c. I, 15. Ἡ δικαιοσύνη ἀρέτη μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐκ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον... 17. ἀλλότριον ἀγαθόν.

(2) L. V, c. 11, 12 et 13.

ne donne : dans la réparation, il ne faut pas que l'un rende plus que l'autre n'a perdu. Il en est de même pour la justice distributive : il ne faut point donner trop à celui-ci, trop peu à celui-là. La justice consiste donc toujours dans un certain équilibre entre le trop et le trop peu : c'est une sorte d'égalité (1).

Cependant cette égalité n'est pas la même dans ces deux espèces de justice. Dans l'échange, par exemple, il n'y a qu'à comparer et à balancer les choses échangées. Quels que soient les contractants, ni leur rang, ni leur caractère, ni leur fortune ne doit entrer pour rien dans la détermination de la quantité échangée. Ici, le milieu entre le plus et le moins est déterminé par les choses seules, et non par la considération des personnes. Il en est de même dans le cas où un citoyen lésé par un autre demande la réparation du tort reçu. Dans ce cas, la justice (indépendamment de la pénalité qu'Aristote ne considère pas) consiste simplement à enlever au spoliateur une part égale à la perte du spolié; et, comme il n'y a point à considérer la condition des personnes, le juste est ici la simple et rigoureuse égalité de la perte et de l'indemnité. Mais dans la distribution, il y a autre chose à considérer : il ne suffit pas de déterminer le rapport des choses, il faut le combiner avec le rapport des personnes; puisque la vertu, le mérite, le travail doivent entrer comme éléments de comparaison. De là un rapport composé; et la justice, au lieu d'être une simple égalité, devient une proportion (2).

Aristote traduit assez subtilement, par des expres-

(1) L. V, c. III, 2. Εἰ τὸ οὖν ἄδικον ἄνισον, τὸ δίκαιον ἴσον.

(2) L. V, c. III et IV.

sions mathématiques, ces idées sur la justice. La justice distributive se représente facilement par une proportion, dont les quatre termes sont les deux choses à partager, et les deux personnes qui partagent. Pour que le partage soit juste, il faut qu'il y ait égalité de rapport entre les deux parts et les deux co-partageants ; que la part A, par exemple, soit à la part B, comme la personne C est à la personne D. Dans ce cas, quoique les deux parts ne soient pas rigoureusement égales, elles sont proportionnellement égales, ce qui est la condition fondamentale de la justice. Ainsi le type ou la formule de la justice distributive est la proportion suivante : A : B :: C : D, proportion discrète géométrique. On ne comprend pas aussi facilement la traduction de la justice compensative. Aristote l'exprime par une proportion arithmétique continue. Mais il est difficile de comprendre que l'on puisse construire une proportion avec un seul rapport : c'est ce qui a lieu dans l'échange ou dans la réparation, puisqu'alors la justice consiste dans l'égalité rigoureuse du gain et de la perte. Aristote s'égare par un excès de rigueur et de subtilité : il oublie la morale pour nous donner une leçon de géométrie.

Mais quoiqu'il abuse ici des formules mathématiques, il est loin de réduire la morale à des formules ; elles ne sont pour lui que des expressions abrégées, inexactes par leur rigueur même : et il faut sans cesse leur substituer, dans la pratique, la libre et délicate appréciation des faits, des circonstances, des rapports, sans laquelle la morale est une science vide, et même une science fausse. C'est cette vue qui a inspiré à Aristote sa belle théorie de l'équité. Le premier, il reconnut et fit ad-

mettre dans la science la distinction naturelle au cœur de l'homme de la justice et de l'équité. Le juste est rigoureusement conforme à la loi : l'équitable en est une modification heureuse et légitime (1). La loi en effet est générale ; il peut arriver, qu'elle ne se plie pas à tous les cas, et qu'une application stricte de la loi soit injuste dans un cas donné. La vraie justice consiste alors à s'écarter de la justice écrite, non pas de la justice absolue, mais de celle qui s'exprime en termes absolus (2). L'équité corrige l'injustice de la justice étroite : elle est une décision particulière dont on ne peut pas fixer la formule à l'avance ; car la règle de ce qui est indéterminé doit être elle-même indéterminée, semblable à la règle lesbienne, qui étant de plomb, se plie aux accidents de la pierre, et en suit les formes et les contours, au lieu que la règle de fer ne donne qu'une mesure raide et immobile. Ainsi l'équité s'accommode, sans se corrompre, à toutes les circonstances inattendues des faits particuliers, et l'équité n'est pas le contraire, mais la perfection de la justice (3).

Les rapports des hommes ne sont pas seulement réglés par la justice ou l'équité : une autre vertu attache les hommes les uns aux autres par un lien d'affection, et donne naissance aux différentes associations des hommes entre eux, et même à la plus grande des associations, à l'État : c'est l'amitié. Aristote, avant les

(1) L. V, c. x, 3. Τὸ ἐπίεικες δίκαιον μὲν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.

(2) L. V, c. x, 6. Βέλτιον (ἐπιεικες) τινός δικαίου, οὐ τοῦ ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἁπλῶς ἁμαρτήματος.

(3) L. VIII, c. 1. Ἐστί γὰρ ἀρετή τις (φιλία).

stoïciens, a le premier remarqué la force du lien social parmi les hommes, et les tendances affectueuses et sociables de notre naturel. L'amitié est pour lui ce principe de toutes nos affections, de l'affection conjugale comme de l'affection filiale, paternelle ou fraternelle, de l'amitié proprement dite, et enfin de l'attachement que l'homme éprouve naturellement pour l'homme, ou de la philanthropie (1).

Aristote distingue la justice et l'amitié par quelques traits bien saisis. Supposez les hommes unis par l'amitié, dit-il, ils n'auraient pas besoin de la justice; mais en les supposant justes, ils auront encore besoin de l'amitié. Ce qu'il y a de plus juste au monde, dit-il encore excellemment, c'est la justice unie à la bienfaisance (2). Il y a dans l'amitié comme dans la justice une certaine égalité et une certaine proportion (3), mais dans la justice, c'était le mérite qu'il fallait considérer avant la quantité; dans l'amitié au contraire, c'est pour ainsi dire la quantité qu'il faut mettre avant le mérite (4); car quoiqu'il faille tenir compte du mérite de l'objet aimé, il faut surtout tenir compte de la quantité d'affection qu'il nous témoigne, et il faut payer l'affection par l'affection.

L'amitié est un sentiment si naturel, qu'elle existe, en quelque sorte, même entre les objets inanimés. « La » terre desséchée, dit Euripide, est amoureuse de la

(1) L. VIII, c. I, 3. Ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν. Voy. tout ce chapitre.

(2) Ib. l. VIII, c. I, 4. Καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.

(3) Ib. c. VIII, 6. Λέγεται γὰρ φιλότης ἡ ἰσότης.

(4) Ib. c. VII, 3. Ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρώτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

» pluie, et le majestueux Uranus, lui-même, quand il » est chargé de pluie, brûle du désir de se précipiter » dans le sein de la terre (1). » Mais c'est surtout entre les hommes que l'amitié est naturelle. Il n'y a rien de plus nécessaire à la vie. A quoi servent les richesses et le pouvoir sans des amis? Où trouver des secours et des consolations dans l'infortune, si l'on manque d'amis? Celui qui a voyagé sait à quel point l'homme est ami de l'homme, et combien la société de son semblable lui convient et le charme.

Aristote dit que le principe de l'amitié c'est l'amour de soi (2); mais il le dit dans un sens élevé qui n'a rien de commun avec les maximes de l'école épicurienne. Il y a un égoïsme grossier, vulgaire, méprisé et méprisable qui consiste à n'aimer que la partie inférieure de soi-même, siége des désirs et des passions, à la satisfaire par tous les moyens, en la comblant de richesses, d'honneurs, de plaisirs honteux. Ce n'est pas le véritable amour de soi. Car l'essence de l'homme n'est point dans cette partie inférieure et servile. L'homme véritable réside dans la liberté et dans la raison. Or, aimer cette noble partie de l'âme, la rendre heureuse en lui procurant le bien réel et inappréciable du contentement de soi-même, la développer sans cesse par de nouveaux actes conformes à sa destination et lui faire faire chaque jour un pas nouveau dans la vertu, c'est-à-dire, dans le bonheur; n'est-ce pas s'aimer véritablement soi-même (3)? Et, cependant, qui osera appeler du nom

(1) L. VIII, c. I.

(2) L. IX, c. VIII.

(3) L. IX, c. VIII. Καὶ φιλαυτὸς δὴ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τοῦτο χαριζόμενος.

méprisable d'égoïste celui qui est tempérant, juste, généreux ? C'est là qu'est le véritable fondement de l'amitié. Car un ami, dit le proverbe, est un autre soi-même. On n'aime les autres que parce que l'on s'aime soi-même de cet amour éclairé et vertueux qui n'appartient qu'à l'honnête homme. Le méchant n'aime personne, ni lui-même : il ne sympathise pas même avec soi. Comment sympathiserait-il avec les autres ? S'aimer soi-même ou aimer les autres, dans le vrai sens, n'est qu'une seule et même chose ; c'est aimer en soi ou dans les autres la vertu. Aristote n'ôte donc pas à l'amitié son principe désintéressé, en la ramenant à l'amour de soi. Au contraire, il en exprime le vrai caractère dans cette phrase admirable : « L'amitié semble consister bien plutôt à aimer qu'à être aimé (1). »

La perfection de la vie sociale, pratique, politique est dans la justice unie à l'amitié. Mais comme au-dessus de la vertu morale il y a la vertu intellectuelle, au-dessus de la vie active et politique il faut placer une vie supérieure, qui est l'acte de la plus parfaite partie de nous-mêmes, la vie contemplative (2).

Ce qui constitue essentiellement l'homme, ce n'est pas ce composé d'âme et de corps, de passions et d'habitudes que nous voyons, c'est ce qu'il y a en lui de plus sublime, ce qui commande au reste ; c'est l'intelligence ou la pensée. La meilleure vie, le meilleur acte, le parfait bonheur, la parfaite vertu est donc dans la vie de la pensée, c'est-à-dire dans la vie contemplative. L'homme politique, c'est-à-dire l'homme tempérant,

(1) L. VIII, c. VIII, 4. Δοκεῖ δ' ἐν τῷ φιλεῖν μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι.
(2) Pour la théorie de la vie contemplative, voir Eth. Nic., l. X.

courageux, prudent, juste et sociable est sans doute plus heureux que le voluptueux; mais il ne possède pas le parfait bonheur. La vie politique est pleine d'agitation et de tumultes que ne connaît pas le vrai sage (1). Elle ignore le loisir et le repos, cette garantie et ce prix de la sagesse; elle est toujours occupée à des actes extérieurs. Dans la vie politique, aucun homme ne trouve la vertu ou le bonheur en soi : il ne se suffit donc pas à lui-même. Or la suffisance (αὐταρκεία) est le caractère principal du souverain bien. L'Etat se suffit à soi-même. Dieu se suffit à soi-même. La vie contemplative se suffit à elle-même. Ne croyez pas qu'elle soit inerte et oisive : ce serait alors le contraire du bonheur. Non, l'action de la pensée, quoique solitaire, n'en est pas moins la plus forte de toutes (2). C'est une action pleine et concentrée qui est toute en soi.

Il y a, dans l'homme, quelque chose de divin (3); et il est digne de l'homme de s'élever au-dessus des conditions de sa nature. Quelques-uns disent qu'il faut n'avoir que des sentiments conformes à l'humanité quand on est homme, et n'aspirer qu'à la destinée d'un mortel puisque l'on est mortel. Mais cette partie divine de notre être est ce qui constitue essentiellement l'homme. C'est par là que l'homme se rapproche des dieux, dont l'essence est la pensée : par là, il s'assure de l'immortalité. Eh quoi! s'imagine-t-on que les dieux sont courageux, tempérants, qu'ils font des présents, contractent des enga-

(1) L. X, c. VII, 6. Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι... ἐστὶ δὲ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος.

(2) L. X, c. VII, 2. Κρατίστη τε γάρ ἐστιν ἡ ἐνεργεία.

(3) L. X, c. VII, 8. Οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπος ἐστιν, οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. Cf. sqq.

gements, restituent des dépôts. De pareils actes ne sont-ils pas indignes de la nature divine? Et cependant les dieux existent! Ils vivent, ils agissent! Car on ne peut pas croire qu'ils dorment éternellement comme Endymion. Ils pensent, et cette pensée éternelle, toujours présente, recueillie en elle-même, dans une infatigable contemplation, est l'essence de leur être et la source de leur parfait bonheur. Qu'y a-t-il de meilleur pour l'homme que de ressembler aux dieux (1)?

Cette théorie de la vie contemplative est sans doute d'une grandeur et d'une beauté incontestable. C'est par là surtout que la morale d'Aristote a pu se concilier au moyen âge, sans trop de violence, avec la morale chrétienne; mais une telle conclusion ne dément-elle pas les principes qu'Aristote expose au début de sa morale? Nous le voyons, par exemple, établir que la science du souverain bien est la politique : et voici qu'il place le souverain bien au-dessus de la vie politique, dans la vie de contemplation. Ce qu'il y a de parfait et de suprême dans le bonheur échappe donc à la science, qui est, selon Aristote, la science du bonheur. Aussi Aristote déclare-t-il quelque part, que la vertu politique se distingue de la vertu parfaite, que dans l'Etat, l'homme de bien est celui qui sait obéir et commander, mais que le véritable homme de bien est tout autre chose. Il y a donc une science supérieure à la politique, et à laquelle il appartient de juger le vrai bien, le vrai bonheur, la vraie vertu.

De plus, la théorie de la vie contemplative, et en gé-

(1) L. X, c. VII, VIII, IX. Dans la Mor. à Eudém. on trouve un passage encore plus fort. Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

néral, ces principes d'Aristote, que la vertu doit être recherchée pour elle-même, que le beau et l'honnête sont désirables par leur nature propre, que la vertu et l'homme vertueux sont la mesure de toutes choses, se concilient-ils avec cette méthode étroite qui n'admet que le fait, la décomposition du fait, et les généralités vraisemblables qui se tirent du fait? La méthode qu'Aristote prétend appliquer à la morale pourrait-elle, prise à la rigueur, donner autre chose que des principes incertains et contradictoires? L'observation seule suffit-elle à établir que la vertu vaut mieux que le plaisir, et que la vertu contemplative est supérieure à la vertu active? L'idée même de la vertu ne suppose-t-elle pas, outre la volonté et la pratique dans l'agent, une loi supérieure à l'agent même, à laquelle il se soumet? Et n'est-ce pas cette loi qu'Aristote avait en vue lorsqu'il disait: le beau et l'honnête doivent être recherchés pour eux-mêmes?

En effet, s'il n'y a pas de bien en soi, de bien universel, par quoi pouvez-vous mesurer la différence des biens? La seule mesure possible est le plaisir : or Aristote déclare au contraire avec raison, que c'est la vertu qui est la mesure du plaisir? Mais pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi mesurez-vous le plaisir par la vertu et non la vertu par le plaisir? c'est que l'une, sans doute, vaut mieux que l'autre. Mais pourquoi vaut-elle mieux? Parce qu'il y a plus d'acte, dites-vous, c'est-à-dire de réalité dans l'une que dans l'autre, et c'est la réalité de l'une qui se communique à l'autre. Mais à quoi reconnaissez-vous enfin qu'il y a plus d'acte, c'est-à-dire plus d'être dans la vertu que dans le plaisir? C'est que vous avez une mesure supérieure à laquelle vous rapportez

tout ; vous avez l'idée d'un acte suprême, d'une perfection suprême, et vous estimez ces perfections subordonnées, en proportion de leur ressemblance avec la perfection première. Enfin, vous déclarez que la vie contemplative est la meilleure parce qu'elle ressemble à la vie des dieux. Vous savez donc ce que c'est que la vie des dieux, puisqu'elle vous sert de type et de modèle pour mesurer la perfection de la vie humaine. Il y a donc un souverain bien, un bien en soi. Vous dites que la morale ne recherche que le bien humain et non le bien divin, et c'est par le bien divin que vous jugez le bien humain ; vous dites que la morale n'emprunte pas ses principes à une autre science, et vous empruntez cependant à la métaphysique l'idée du bien divin, c'est-à-dire de la pensée éternelle, et c'est sur cette idée que vous copiez le bien humain, c'est-à-dire la vie contemplative. Or, cet idéal domine toute la morale d'Aristote : car la vie contemplative n'est qu'une imitation de la vie divine : la vie active ou politique, qui repose dans la vertu morale, n'est qu'une préparation à la vie contemplative ; et enfin la vie voluptueuse ne vaut rien, parce que le plaisir n'a de valeur qu'autant qu'il résulte de la vie active ou de la vie contemplative. Aristote a donc tort de croire qu'il se sépare de la morale de Platon. Il invoque, il est vrai, de nouveaux principes, une nouvelle méthode ; mais ce n'est point par sa méthode seule, c'est par l'idée persistante de ce bien en soi, qu'il conserve en le niant, qu'il a pu élever une morale digne de ce nom. Il a raison de dire que le charpentier ne devient pas plus habile dans la pratique de son art par la contemplation du bien en soi ; parce que l'art du charpentier ne consiste que

dans certaines expériences, qui, souvent répétées, deviennent habitudes, et qui ont pour mesure le résultat même. Mais il n'en est pas ainsi en morale. La répétition des mêmes actes ne produit la vertu, qu'à la condition de dériver de certains principes, et d'être faits en vue d'un bien qui soit bon par lui-même. C'est ce qu'Aristote semble nier, au commencement de sa morale : c'est ce qu'il affirme ensuite expressément. Telle est la contradictiou radicale dont il ne peut pas être disculpé.

§ II. — Politique.

Si le plus grand bien de l'individu est la vie contemplative, il y a cependant un plus grand bien encore, selon Aristote : c'est le bien de l'Etat (1). La science du souverain bien n'est donc complète que si elle traite du bien dans l'Etat. C'est ainsi que la morale rentre et se confond dans la politique.

La méthode d'Aristote, dans sa politique, est la même que dans sa morale : l'observation et l'analyse (2). C'est une méthode toute contraire à celle de Platon. Celui-ci, dans le *Politique*, procède par la méthode logique de définition et de division ; dans la *République*, par la méthode d'analogie, puisqu'il conclut sans cesse, sans aucune autre raison que la vraisemblance, de l'individu à l'Etat ; dans les *Lois* enfin, par la méthode de construction : car il imagine ce que peut être ou doit être un Etat bien gouverné, sans chercher d'abord

(1) Voy. plus haut, p. 99.
(2) *Ibid.*

à déterminer par l'expérience ce que c'est que l'Etat. Aussi doit-on rendre cette justice à Aristote, qu'il a fondé la science de la politique, si celui-là doit être regardé comme le fondateur d'une science qui lui donne sa méthode, ses divisions, sa langue, et qui a le premier recueilli un nombre considérable de faits. La politique de Platon est admirable sans doute : elle est pleine de grandes aspirations, et les vues justes y sont nombreuses. Mais, faute d'une vraie méthode, cette politique manque de base. Le vrai y rencontre à chaque instant le chimérique : le réel et l'idéal, le possible et l'impossible s'y confondent perpétuellement. La politique d'Aristote nous offre un terrain plus solide : si elle n'est pas toujours vraie, elle repose toujours sur des faits admirablement observés. S'il ne devance pas son temps, il le comprend supérieurement, et son livre est la théorie la plus profonde et la plus complète de la société ancienne.

Aristote nous montre dans la famille l'origine de l'Etat, quoiqu'il ne confonde pas, comme Socrate et Platon, l'Etat et la famille. Une association de familles forme un village, et une association de villages, un Etat. L'Etat est la dernière des associations, et leur fin à toutes (1); c'est dans l'Etat seulement que chacune d'elles trouve à subvenir à ses besoins. L'Etat est donc une association qui se suffit à elle-même (2). Il suit de là que l'Etat est un fait naturel : car s'il est dans la destination de l'homme, il faut qu'il soit conforme à sa nature. On peut même dire que la nature de l'homme n'est par-

(1) Pol. l. I, c. I, § 1.
(2) *Ib.*, *ib.*, § 7 et 8.

faite que dans l'Etat, puisque l'Etat est la seule association qui se suffise à elle-même. « L'homme est donc un être naturellement sociable ; et celui qui reste sauvage par organisation, et non par l'effet du hasard, est certainement ou un être dégradé ou un être supérieur à l'espèce humaine (1). » Tout prouve que l'homme a été destiné par la nature à vivre en société. Les autres animaux n'ont que la voix : lui, jouit de la parole « faite pour exprimer le bien et le mal, le juste et l'injuste et tous les sentiments du même ordre, qui en s'associant constituent précisément la famille et l'Etat (2). » Sans lois, sans famille, sans justice, sans affections, l'homme est le dernier des animaux : « Il n'y a rien de plus affreux que l'injustice armée. » Mais il est le premier, quand il se soumet à la justice : or le droit ou le juste est la règle et le but de l'association politique (3). C'est là le bien en vue duquel cette association existe, et par lequel elle se maintient.

Si l'Etat se compose de familles, pour bien connaître l'Etat, il faut analyser la famille. Or il y a quatre parties dans la famille, la femme, les enfants, les esclaves et les biens. Le chef de famille est donc, selon le point de vue que l'on considère, mari, père, maître ou propriétaire. De ces quatre rapports celui qui attire d'abord l'attention d'Aristote, et qu'il s'attache à expliquer avec le plus de soin est celui de maître à esclave. Par une profonde intelligence de la société antique, il place à la tête

(1) Pol., l. I, c. I, § 9.
(2) *Ib.*, *ib.*, § 10.
(3) *Ib.*, *ib.*, § 13.

de son ouvrage, comme le théorème principal, la démonstration de l'esclavage.

Au temps d'Aristote, l'esclavage était devenu un problème. C'était un grand progrès. Une société qui cherche à justifier ses abus prouve par là même qu'elle en doute. Nous apprenons par Aristote que certains philosophes de son temps contestaient le droit de l'esclavage. « Il en est, dit-il, qui prétendent que le pouvoir du maître est contre nature; que la loi seule fait des hommes libres et des esclaves, mais que la nature ne met aucune différence entre eux, et que par conséquent l'esclavage est inique, puisque la violence l'a produit (1). » Peut-être ce langage si hardi est-il en réalité moins étonnant qu'il ne paraît l'être. La distinction de la nature et de la loi était populaire depuis les sophistes. On avait considéré comme le résultat de la loi toutes les idées morales, et même le culte des dieux : faudrait-il s'étonner que l'esclavage fût compris, lui aussi, dans le nombre des choses de convention ? Si cette supposition était juste, il se trouverait que ce sont les adversaires de l'ordre social, qui les premiers ont attaqué l'esclavage. Aristote aurait pu croire alors que la défense de l'esclavage était la défense de la société même. Quoi qu'il en soit, voici les raisons spécieuses et profondes qu'il oppose aux philanthropes de son temps.

Il remarque que la propriété est une partie essentielle de la famille (2), et nécessairement de l'Etat : car les hommes ont des besoins; il leur faut donc de quoi satisfaire à ces besoins. Mais la propriété est inutile sans instru-

(1) L. I, c. II, § 3. Τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. On ne sait à qui Aristote fait allusion.

(2) L. I, c. II, § 4. Ἡ κτῆσις, μέρος τῆς οἰκίας ἐστι.

ments, puisqu'elle ne produit rien d'elle-même : et ces instruments sont de deux sortes ; les uns inanimés, les autres vivants (1). Par exemple, dans un navire, « le gouvernail est un instrument sans vie, et le matelot de la proue un instrument vivant. »..... « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre reçu, ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale, ou les trépieds de Vulcain, « qui se rendaient seuls, dit le poëte, aux réunions des dieux, » si les navettes tissaient toutes seules ; si l'archet jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres, d'esclaves (2). » Les instruments ne sont pas seulement nécessaires à la propriété, ils sont eux-mêmes une propriété. On voit par là ce que c'est que l'esclave : c'est celui « qui par loi de nature ne s'appartient pas à lui-même, mais qui, tout en étant homme, appartient à un autre... Il est l'homme d'un autre homme (3). » Il est impossible de donner une définition plus profonde et plus exacte de l'esclave. On voit sur quel fondement elle repose : la nécessité de pourvoir à la subsistance par des instruments vivants.

Mais Aristote ne se contente pas d'établir cette nécessité. L'esclavage ne peut être juste à ses yeux que si la nature elle-même a créé des hommes pour cette condition. Voici encore un principe incontestable. La nature a rendu nécessaire, dans l'accomplissement de toute action, l'union de l'autorité et de l'obéissance (4) ; et elle a ordonné que les êtres les plus parfaits comman-

(1) L. I, c. II, § 4. Τὰ μὲν ἄψυχα, τὰ δὲ ἔμψυχα.

(2) *Ib.*, *ib.* § 5.

(3) *Ib.*, *ib.*, § 7. Ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δὲ φύσει, δοῦλός ἐστι. Ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος.

(4) *Ib.*, *ib.*, § 8 et 9. Τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον.

dassent à ceux qui le sont moins, par exemple, l'homme aux animaux, l'âme au corps. Or, lorsque l'autorité est dans la nature, elle est aussi utile à celui qui obéit qu'à celui qui commande. Mais existe-t-il de tels hommes, aussi inférieurs aux autres hommes, que la brute elle-même? S'il en existe, ceux-là sont destinés à servir : il est juste, il est utile pour eux-mêmes d'obéir perpétuellement. Or, il y a des hommes qui n'ont que juste ce qu'il faut de raison pour comprendre la raison des autres. Ce sont ceux dont le travail corporel est le seul emploi utile. Il est évident que de tels hommes ne peuvent s'appartenir à eux-mêmes : ils appartiennent donc à d'autres ; ils sont donc esclaves par nature (1).

Aristote va jusqu'à prétendre que la destination primitive de l'homme libre et de l'esclave se trahit dans la conformation même du corps : « La nature, dit-il, a créé les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs (2). » Voilà l'extérieur de l'homme qui sert de signe pour découvrir les vrais hommes libres et les vrais esclaves. Mais ce signe n'est pas infaillible : « Souvent il arrive tout le contraire, j'en conviens; et les uns n'ont de l'homme libre que le corps, comme les autres n'en ont que l'âme. » Ainsi, de l'aveu d'Aristote, il n'y a point de signe certain qui permette de distinguer sans erreur l'homme libre et l'esclave. Cepen-

(1) L. I, c. II, § 13.
(2) *Ib.*, *ib.*, § 14 et 15.

dant, dans son système, l'esclavage n'est point arbitraire, tout homme ne peut pas être esclave : celui-là seul l'est légitimement, qui l'est naturellement. Est-il donc bien sûr que ceux qui servent sont les mêmes que la nature a destinés à servir ? Question redoutable, qui suffisait, si elle eût été posée par les esclaves, pour bouleverser toute la société ancienne.

Ce qui est remarquable dans cette discussion, c'est qu'Aristote a essayé de découvrir pour l'esclavage un principe philosophique. Il ne s'est pas contenté, comme on le faisait de son temps, de l'appuyer sur le droit du plus fort, et sur l'autorité des conventions. Il montre au contraire que cette double origine n'explique et ne justifie rien. Car ni la violence, ni la loi ne peuvent faire l'esclave d'un homme celui qui lui est égal ou supérieur par le mérite. Ce sont des accidents qui ne peuvent donner naissance à aucun droit : car le fait d'être vainqueur ou d'être vaincu, d'être prisonnier de guerre, etc., ne change en rien les rapports naturels des hommes, ne peut établir l'inégalité là où la nature a mis l'égalité, ni faire de l'inférieur le maître. C'est alors que l'esclavage deviendrait injuste et arbitraire. Loin d'unir le maître et l'esclave dans un intérêt commun, ainsi que cela doit être, un tel renversement les rendrait nécessairement ennemis l'un de l'autre : car il est odieux que le droit de commander puisse avoir une autre cause que la supériorité du mérite (1).

Mais il y a bien des difficultés dans cette théorie absolue de l'esclavage. Pour ne s'être pas contenté de l'accepter

(1) L. II, c. II, § 18. Τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἄν φαίη τις δοῦλον εἶναι.

comme un fait, mais avoir voulu l'expliquer, comme un droit, Aristote a rencontré des objections que la société ancienne ne s'avisait pas de se faire. C'est une question pour lui de rechercher si l'esclave a des vertus. « Peut-on attendre de lui, dit-il, au delà de sa vertu d'instrument et de serviteur, quelque vertu, comme le courage, la sagesse, l'équité ; ou bien, ne peut-il avoir d'autre mérite que ses services corporels? Des deux côtés, il y a sujet de doute. Si l'on suppose ces vertus aux esclaves, où sera leur différence avec les hommes libres? Si on les leur refuse, la chose n'est pas moins absurde; car ils sont hommes, et ont leur part de raison (1). » On s'étonne que ces difficultés n'aient point ouvert les yeux à Aristote sur la fausseté de la théorie. Il est remarquable que ce philosophe qui, seul de l'antiquité, a démontré le droit de l'esclavage, soit celui précisément des aveux duquel on en puisse le mieux conclure l'injustice. Le dilemme qu'il vient de se poser à lui-même est insoluble. Aussi Aristote n'y répond-il pas. Il le reproduit même une seconde fois sous une forme nouvelle. « Si tous deux (le maître et l'esclave) ont un mérite absolument égal, d'où vient que l'un doit commander, et l'autre obéir à jamais? Il n'y a point ici de différence possible du plus au moins : autorité et obéissance diffèrent spécifiquement, et entre le plus et le moins il n'existe aucune différence de ce genre. Exiger des vertus de l'un et n'en point exiger de l'autre serait encore plus étrange. Si l'être qui commande n'a ni sagesse, ni équité, comment pourra-t-il bien commander? Si l'être qui obéit est privé de ces vertus, comment pourra-t-il obéir?

(1) L. I, c. v, § 3.

Intempérant, paresseux, il manquera à tous ces devoirs (1). » C'est toujours le même dilemme : ou l'esclave a les vertus du maître, et il lui est égal ; ou il ne les a pas, et il n'est pas capable d'obéir. Cette double impossibilité n'éclaire pas Aristote ; il croit résoudre la question en disant que tous deux doivent avoir des vertus, mais des vertus diverses et en ajoutant, que « le maître est l'origine de la vertu de son esclave (2). » N'est-ce pas précisément résoudre la question par la différence du plus ou du moins, comme il défendait plus haut de le faire? Car s'il y a une tempérance de maître, et une tempérance d'esclave, il ne peut y avoir entre ces deux vertus qu'une différence de degré : or l'obéissance et l'autorité diffèrent spécifiquement. Voilà la contradiction qu'Aristote avait à cœur d'éviter. Il ne lui sert de rien d'ajouter que le maître est le principe de la vertu de son esclave : car il faut au moins que celui-ci soit capable de vertu. Aristote se fait une singulière objection, qui prouve dans quelle dégradation étaient tombés chez les anciens les travaux utiles. Il craint que s'il accorde quelque vertu aux esclaves, on ne lui oppose que les ouvriers aussi doivent avoir des vertus, puisque souvent l'intempérance les détourne de leurs travaux. « Mais n'y a-t-il point ici une énorme différence? répond-il. L'ouvrier vit loin de nous et ne doit avoir de vertu qu'autant précisément qu'il a d'esclavage : car le labeur de l'ouvrier est en quelque sorte un escla-

(1) L. I, c. v, § 4 et 5.

(2) *Ib.*, *ib.*, § 11. Φανερὸν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην.

vage limité. La nature fait l'esclave ; elle ne fait pas le cordonnier (1). » Chose étrange ! Voici maintenant l'esclavage qui devient la source des vertus. C'est que l'ouvrier, en tant qu'ouvrier, n'est pas un homme : il n'a donc pas besoin de vertus ; mais, en tant qu'esclave, il a besoin des vertus qui rendent l'esclavage utile. Ainsi, c'est son rapport à son maître, qui lui donne une certaine aptitude à la vertu. Mais le travail en lui-même, excluant la liberté, exclut aussi la vertu. Au reste la théorie d'Aristote tend à confondre l'ouvrier et l'esclave. En effet, ses principes s'appliquent aussi bien au premier qu'au second. En faisant dériver l'esclavage du travail corporel, il condamnait à la servitude les agriculteurs, les artisans, les mercenaires, tous ceux qui contribuent à la subsistance de la société, et il ne laissait parmi les hommes libres que ceux qui, nourris par les premiers, ne se livraient qu'à des occupations dignes de l'homme, la politique, la guerre, la philosophie.

L'étude de l'esclavage conduit naturellement à celle de la propriété, puisque l'esclave n'est que l'instrument de la propriété. Il est remarquable qu'Aristote, qui examine si longuement l'origine et le principe de l'esclavage, ait été si bref sur le droit de propriété. Nous le verrons tout à l'heure démontrer contre Platon l'utilité et la légitimité de la propriété ; mais ici il ne paraît guère la considérer que comme un fait dont l'origine lui paraît assez indifférente. La loi, l'agriculture ou le pillage lui semblent trois modes d'acquisition également légitimes (2). L'occupation, même par la force,

(1) L. I, c. v, § 10.

(2) L. I, c. III, § 5. Νομαδικὸς, γεωργικὸς, ληστρικὸς.

semble être à ses yeux le principe unique de la propriété. C'est qu'en effet, dans l'antiquité, la propriété ne paraissait guère autre chose qu'un fait violent à l'origine, protégé par la loi; et même, ce fait était si loin d'être inviolable, que la loi elle-même le modifiait chaque jour arbitrairement. Rien de plus commun chez les anciens que l'intervention du gouvernement dans la distribution des propriétés. Le partage des terres, l'abolition des dettes, la défense d'aliéner son bien, toutes ces mesures contraires au droit, selon nos idées, étaient très-fréquentes, et Aristote en cite de nombreux exemples dans les républiques de la Grèce.

Quoi qu'il en soit de l'origine de la propriété, Aristote a observé avec une sagacité supérieure quelques-uns des faits qui sont devenus depuis les fondements de l'économie politique.

C'est lui qui le premier a distingué deux espèces de valeurs : la valeur d'usage et la valeur d'échange. « Une chaussure, dit-il, peut servir à la fois à chausser le pied et à faire un échange. » La première de ces valeurs est spéciale à la chose, la seconde ne l'est pas. « Celui qui contre de l'argent et des aliments échange une chaussure dont un autre a besoin, emploie bien cette chaussure en tant que chaussure, mais non pas cependant avec son utilité propre : car elle n'avait pas été faite pour l'échange (1). » Quelle est donc l'origine de l'échange? L'économie politique moderne ne dira rien de plus qu'Aristote : « L'échange est né primitivement entre les hommes de l'abondance sur tel point et de la

(1) L. I, c. III, § 11.

rareté sur tel autre des denrées nécessaires à la vie (1). » L'échange est inutile dans la première association, celle de la famille. Il commence avec la première séparation des familles, et ne va guère d'abord au delà de la stricte satisfaction des besoins. Dans ces limites, l'échange est un mode d'acquisition qui, sans être tout à fait primitif, est cependant naturel. Mais l'échange donne bientôt naissance à un autre mode d'acquisition qui n'est point naturel, et qu'Aristote proscrit comme illégitime. Lorsque le nombre des échanges devint considérable, la difficulté du transport des denrées nécessaires introduisit l'usage de la monnaie, c'est-à-dire d'un instrument d'échange qui pût représenter toute espèce de denrées. On n'a rien dit de mieux et de plus précis sur la monnaie que ce passage : « On convint de donner et de recevoir dans les échanges une matière qui, utile par elle-même, fût aisément maniable dans les usages habituels de la vie; ce fut du fer, par exemple, de l'argent, ou telle autre substance analogue, dont on détermina d'abord la dimension et le poids, et qu'enfin, pour se délivrer des embarras d'un continuel mesurage, on marqua d'une empreinte particulière, signe de sa valeur (2). » La vente naquit de l'usage de la monnaie. On apprit bientôt à tirer de ce nouveau mode d'échange des profits considérables, et l'acquisition de l'argent se substitua à l'acquisition des objets immédiatement nécessaires. La facilité d'accumuler de l'argent et de tout acquérir avec

(1) L. I, c. III, § 11.
(2) *Ib.*, *ib.*, § 14.

de l'argent a répandu cette fausse opinion qu'il est la seule richesse. Aristote montre très-bien que la valeur de l'argent est toute représentative, qu'elle n'est rien par elle-même, que la convention et la loi la créent et la peuvent détruire. « Plaisante richesse que celle dont l'abondance n'empêcherait pas de mourir de faim (1)! »

Il y a donc deux modes d'acquisition des biens : l'un naturel, qui n'a pour but que la subsistance, et qui est limité comme les besoins de l'homme ; l'autre, le commerce ou la vente, qui n'est point naturel, et n'a pour objet que l'argent et l'accumulation de l'argent ; ce n'est pas la satisfaction du besoin, mais la recherche du plaisir qui lui donne naissance : il fournit, non le nécessaire, mais le superflu : aussi est-il illimité, car les désirs de l'homme n'ont pas de limite (2). Mais la spéculation qu'Aristote réprouve le plus est celle que l'on tire de l'argent même par l'usure ou l'intérêt. L'argent n'est et ne doit être qu'un instrument d'échange. « L'intérêt, dit-il, est de l'argent issu d'argent. » Or, cette multiplication de l'argent par lui-même est ce qu'il y a de plus contraire à la nature (2). Protestation singulière d'un génie si positif contre le commerce, l'intérêt, le mouvement des capitaux, tout ce qui fait la vie et la civilisation des peuples modernes.

Outre le rapport du maître avec l'esclave et du propriétaire avec les biens, il y a encore deux autres rapports dans la famille, celui du mari à la femme et du

(1) L. I, c. III, § 16.
(2) *Ib.*, *ib.*, § 17, 18, 19, 20.
(3) *Ib.*, *ib.*, § 23. Ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα νομίσματος.

père aux enfants. La nature, qui a mis partout la subordination et la discipline, a dû établir une autorité dans la famille : c'est l'autorité du père et du mari (1). Mais cette autorité n'est pas celle du maître. La femme et les enfants sont subordonnés, mais non pas esclaves. D'ailleurs l'autorité conjugale n'est pas la même que l'autorité paternelle : l'une est en quelque sorte républicaine et se rapproche de l'autorité du magistrat dans un Etat libre; l'autre est royale, mais non despotique (2). Quelquefois Aristote semble accorder au chef de famille une autorité à peu près absolue, lorsqu'il dit qu'on ne peut pas commettre d'injustice envers son esclave, ni même envers ses enfants mineurs; car ce sont des parties de nous-mêmes, et l'on ne commet point d'injustice envers soi-même (3). Mais ces paroles ne sont vraisemblablement qu'une hyperbole pour exprimer l'autorité souveraine et irresponsable du père envers les enfants. Il est loin cependant de considérer cette autorité comme tout à fait arbitraire, puisqu'il déclare qu'elle est royale et non despotique. Or la différence du pouvoir despotique et du pouvoir royal, c'est que le premier n'a en vue que son intérêt propre, et le second l'intérêt des sujets. C'est donc du premier, mais non du second qu'il est juste de dire qu'il ne peut commettre d'injustice.

Le pouvoir paternel a été, à l'origine, le modèle des premiers gouvernements. L'Etat, sorti de la famille, en a conservé d'abord la constitution. « Si les premiers

(1) L. I, c. v, § 1.

(2) *Ib.*, *ib.* Ἀλλὰ γυναικός μὲν πολιτικῶς, τεκνῶν δὲ βασιλικῶς.

(3) Mag. Mor. l. I, c. xxxi, § 16 et 17. Οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον.

Etats ont été soumis à des rois, et si les grandes nations le sont encore aujourd'hui, c'est que ces Etats se sont formés d'éléments habitués à l'autorité royale, puisque dans la famille le plus âgé est un véritable roi; et les colonies de la famille ont filialement suivi l'exemple qui leur était donné (1). » Voilà l'origine de cette erreur des philosophes, qui confondent la famille et l'Etat, et l'administration de l'une avec celle de l'autre. Mais quoique à l'origine ces deux choses aient pu se confondre, elles n'en sont pas moins distinctes en elles-mêmes (2). En effet il y a toujours inégalité entre le chef de la famille et ses membres : l'autorité y est perpétuelle et non alternative; elle est absolue, sinon arbitraire. Dans l'Etat, au contraire, tous les membres sont naturellement libres et égaux, et l'autorité du magistrat elle-même n'est que l'autorité d'un égal sur des égaux : elle est limitée; elle n'a jamais pour objet l'intérêt de celui qui commande : son seul salaire, c'est l'honneur; elle n'est pas perpétuelle, mais chacun commande et obéit alternativement. Cette distinction de l'Etat et de la famille était une réponse à la théorie du *Politique* de Platon qui confondait le père, le pasteur et le roi. En général, Platon fait émaner l'autorité d'en haut. Aristote, au contraire, la tire de la société même; l'un la considère comme une tutelle, l'autre comme un mandat. Et cette différence se retrouve entre tous les écrivains politiques, selon qu'ils confondent ou qu'ils distinguent la famille ou l'Etat.

Mais c'est surtout dans la définition de l'Etat, que

(1) Pol. l. I, c. I, § 7.
(2) L. I, c. I, § 2; c. II, § 21.

Platon et Aristote s'opposent l'un à l'autre. Platon concevait l'Etat comme une sorte d'unité idéale dont les individus ne sont que les accidents. Pour Aristote au contraire, l'Etat n'est pas une unité véritable, mais une collection d'individus spécifiquement différents. Selon lui, l'unité absolue est la ruine de l'Etat (1). Si on la voulait pousser à bout, on serait obligé de réduire la cité à la famille, la famille à l'individu ; car c'est lui qui a le plus d'unité. Ramener l'Etat à l'unité absolue, c'est vouloir faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure (2). Platon croit rendre les citoyens plus attachés les uns aux autres en supprimant les affections naturelles, et créer une seule famille sur les ruines de toutes les familles particulières ; mais en réalité, il supprime les affections certaines, sans en substituer de nouvelles. On se soucie peu des propriétés communes. Si les mille enfants de la cité appartiennent à chaque citoyen, tous se soucieront également peu de ces enfants. Il vaut mieux être cousin dans le système ordinaire que fils à la manière de Socrate : car c'est un lien réel, au lieu que le titre de fils dans le système de la communauté n'est qu'un vain nom. Il n'y a d'affections vraies qu'entre des individus différents. Les affections se perdent dans la communauté, comme la douce saveur de quelques gouttes de miel dans une vaste quantité d'eau.

Quant aux biens, c'est trahir la nature que de détruire la propriété. Qui peut dire ce qu'a de délicieux l'idée et

(1) L. II, c, I, § 4. Γενομένη μία οὐδὲ πόλις ἐστιν. Ib. § 7. Οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.

(2) L. II, c. II, § 9.

le sentiment de la propriété? Elle n'est pas seulement la satisfaction de l'égoïsme, elle est le moyen de rendre service à ses amis, à ses hôtes ; et c'est détruire la libéralité que d'ôter aux citoyens l'usage de leurs biens. Le système de Platon est plein d'illusions. Il croit détourner la source des procès en mettant tous les biens en commun. Mais ne voit-il pas que toutes les dissensions qui partagent les hommes naissent de leur perversité bien plus que de la propriété individuelle? Les querelles ne sont pas moins nombreuses entre les propriétaires de biens communs, qu'entre ceux qui ont des biens personnels. En outre, Platon ne nous dit pas quel sera dans son système le régime de la propriété pour la classe des laboureurs? Si la communauté existe pour eux comme pour les guerriers, où est la différence des uns et des autres? Si les laboureurs ont la propriété de leurs biens, ce sont eux alors qui sont les vrais citoyens, et les guerriers des surveillants chargés de les garder perpétuellement. Quelle sera aussi l'éducation des laboureurs? Socrate n'en parle pas. Et cependant il ne veut pas de lois. Comment espère-t-il éviter ainsi les vices des institutions actuelles, qu'il critique avec tant de force? Enfin, qui donc est heureux dans cet Etat? Platon soutient qu'il n'est pas nécessaire que les différentes classes de l'Etat soient heureuses, pourvu que l'Etat le soit. Mais qu'est-ce que le bonheur de l'Etat, sans le bonheur de ceux qui le composent? Si les guerriers ne sont pas heureux, apparemment les artisans et les laboureurs ne le sont pas davantage (1).

Aristote passe de la critique de la *République* à celle

(1) Voy. tout le ch. II du liv. II.

des *Lois*. Il prétend que ces deux ouvrages contiennent absolument le même système, la communauté exceptée (1). Peut-être, s'il y eût regardé de plus près, aurait-il trouvé des différences notables que nous avons signalées, par exemple : la législation, le principe de l'élection, la responsabilité des magistrats, le jugement attribué en partie à la multitude ; ce ne sont pas là des détails sans importance. Aristote fait au système politique des *Lois* deux reproches qui semblent contradictoires ; car, d'une part, il paraît ne pas trouver ce système assez aristocratique : « Bien des gens, dit-il, pourraient lui préférer la constitution de Lacédémone, ou toute autre un peu plus aristocratique. » Plus loin, au contraire, il lui reproche une tendance prononcée à l'oligarchie. S'il eût été juste, il eût reconnu que la base de ce gouvernement est vraiment démocratique, quoique Platon y ait apporté, comme avait fait Solon lui-même, d'assez nombreux tempéraments, qui rapprochent son système de l'aristocratie. Aristote prétend que, selon Platon, il faut composer tout gouvernement de tyrannie et de démagogie, « deux formes de gouvernement, dit-il, qu'on est en droit de nier complétement, ou de considérer comme les pires de toutes. » Mais Platon n'a pas parlé de tyrannie, mais de monarchie, ni de démagogie, mais de démocratie ; et il entendait dire qu'il faut tempérer l'un par l'autre le principe d'autorité et celui de liberté : théorie tout à fait semblable à celle d'Aristote lui-même, et dont on peut affirmer qu'il a profité. Si la critique de la *République* est d'une force et d'une justesse admirables, la critique des *Lois*, au contraire, est

(1) L. II, c. III, § 2.

généralement inexacte et injuste, et je dirais presque volontairement injuste (1).

Aristote passe ensuite en revue plusieurs autres constitutions, les unes idéales, les autres réelles, et déploie dans cette analyse toutes les ressources de son génie critique et observateur. L'une de ces constitutions, utopique comme celle de Platon, repose sur le principe de l'égalité des fortunes (2). Sans nier absolument ce principe, Aristote montre combien il est difficile de l'appliquer à la rigueur; et en outre, qu'il est chimérique de prétendre guérir, par ce seul remède, tous les maux des sociétés. Ces maux naissent plutôt de l'inégalité des honneurs que de celle des fortunes, et des passions désordonnées que du besoin. C'est le superflu et non le besoin qui fait commettre les grands crimes. On n'usurpe pas la tyrannie pour se garantir des intempéries de l'air. Il vaut mieux remonter à la source de tous les déréglements, et au lieu de niveler les fortunes, niveler les passions (3).

Aristote passe ensuite des républiques idéales aux républiques véritables, dont les constitutions ne sont point l'œuvre des philosophes, mais des législateurs. De toutes ces constitutions, la plus intéressante sans aucun doute dont il ait parlé, est celle de Lacédémone. Il est curieux d'entendre juger cette célèbre constitution, non point avec cette admiration de commande des rhéteurs modernes, mais avec la sagacité critique d'un observateur contemporain, qui assistait à sa déca-

(1) Voy. tout le ch. III du liv. II.
(2) C'est le système de Phaléas de Chalcédoine.
(3) Voy. tout le ch. IV.

dence et pouvait en apprécier, par l'événement même, les côtés défectueux. Platon déjà, dans le huitième livre de la République, avait signalé et attaqué les abus qui s'étaient glissés peu à peu dans la constitution de Lycurgue. Aristote reprend cette critique et la développe. Il reproche à Sparte de n'avoir pas su gouverner ses esclaves. Mais le problème, de son propre aveu, était bien difficile. « Traités avec douceur, ils deviennent insolents et osent bientôt se croire les égaux de leurs maîtres ; traités avec sévérité, ils conspirent contre eux et les abhorrent (1). » Il n'est pourtant pas aisé de sortir de ce dilemme, et si les Spartiates y ont échoué, est-ce leur faute ou celle de l'esclavage? Un autre point faible de la constitution de Lacédémone, c'est la liberté et l'autorité des femmes. Il paraîtrait que nous nous faisons des idées quelque peu chimériques des femmes spartiates; au moins elles avaient dû perdre beaucoup de leur vertu patriotique et austère au temps d'Aristote; car il nous les dépeint dans le dérèglement et le luxe, possédant presque toutes les richesses du pays, exerçant une influence ruineuse sur les hommes, et causant plus de désordre par leurs tumultes, qu'elles n'étaient utiles par leur courage. Ainsi, dans toute constitution, si bien réglée qu'elle soit, il y a toujours quelque endroit par où le vice et le trouble s'introduit. A Sparte, c'était l'éducation des femmes qui faisait défaut, malgré les efforts qu'avait tentés inutilement Lycurgue pour les soumettre aux lois. Quant aux institutions politiques, Aristote approuve beaucoup le partage de la souveraineté, qui intéresse toutes les parties de l'Etat à son

(1) L. II, c. VI, § 4.

maintien. « La royauté est satisfaite par les attributions qui lui sont accordées; la classe élevée par les places du sénat, dont l'entrée est le prix de la vertu; enfin le reste des Spartiates par l'éphorie, qui repose sur l'élection générale. » Mais il critique néanmoins cette dernière magistrature, qui toujours prise dans la classe la plus inférieure et la plus pauvre, est nécessairement corruptible, et dont le pouvoir a grandi jusqu'à la tyrannie, au point que les rois ont été contraints à se faire démagogues, ce qui a changé l'esprit de la constitution. Aristote blâme encore avec raison le mode puéril d'élection adopté pour l'éphorie comme pour le sénat. Enfin il reproche, ainsi que Platon, à ce gouvernement énergique, mais violent, de n'avoir développé qu'une vertu, la valeur guerrière, et d'avoir mis les conquêtes au-dessus de la vertu. Tels sont les vices de ce gouvernement célèbre, qu'Aristote avait pu étudier de près, et qui mêlait à de grandes institutions et à de fortes lois des faiblesses qui avaient échappé au génie du législateur, ou qu'il n'avait pu prévenir (1).

Après la critique, la théorie. Cherchons avec notre auteur les véritables principes de l'organisation politique.

Nous n'avons encore donné de l'Etat qu'une définition générale et superficielle. Pour le bien comprendre, il faut pénétrer jusqu'aux éléments, c'est-à-dire jusqu'aux citoyens. Définir le citoyen, c'est définir l'Etat (2).

Qu'est-ce que le citoyen? Il ne faut pas s'arrêter à des traits accidentels et insignifiants, par exemple être fait

(1) Voy. tout le chap. vi du l. II.
(2) L. III, c. i § 2.

citoyen par un décret, être né de père citoyen, et de mère citoyenne, être domicilié, etc. Il ne faut pas considérer non plus ceux chez qui le caractère de citoyen est incomplet et dégradé, l'enfant, le vieillard, les notés d'infamie, etc. Il faut chercher l'idée du citoyen en elle-même, dégagée de ces accidents et de ces imperfections.

Le trait essentiel et distinctif du citoyen, c'est la participation aux fonctions publiques (1). Il y a deux sortes de fonctions : les unes spéciales, limitées, temporaires, qui n'appartiennent pas nécessairement à tous : les autres générales et indéfinies : ce sont celles de juges, de membres des assemblées publiques. Ces deux fonctions sont le titre véritable des citoyens. Il n'y a que dans la démocratie, que tous les citoyens sont appelés à ces deux fonctions. Le vrai citoyen est donc surtout le citoyen de la démocratie (2). Mais on peut dire que dans tout Etat, quel que soit le nombre de ceux qui gouvernent, ceux-là seuls sont citoyens qui donnent leur avis sur les affaires publiques, et surveillent l'application des lois, c'est-à-dire les jugements : les autres peuvent avoir le titre de citoyens : ils n'en ont que le titre, mais non les droits et le caractère.

Or l'Etat ne se compose que des citoyens. Car les deux pouvoirs essentiels de l'Etat sont la délibération des affaires communes, et la justice. Quiconque ne participe pas à ce double pouvoir est sujet de l'Etat, il n'en est pas membre. D'où l'on voit avec quelle exactitude un prince moderne, qui concentrait en lui tous les pouvoirs, a pu dire : l'Etat, c'est moi ; il exprimait

(1) L. III, c. I, § 4. Τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.

(2) L. III, c. I, § 6. Ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ' ἐστι πολίτης.

ainsi rigoureusement à son insu la pensée d'Aristote.

Mais quels sont, selon Aristote, les vrais citoyens, c'est-à-dire, les vrais membres de l'Etat, non pas en fait, mais en droit? Quelle est la limite précise et juste du droit de cité ?

Le principe conservateur des Etats, c'est la vertu (1), non pas la vertu parfaite, mais la vertu politique, c'est-à-dire le dévouement à l'Etat (2), distinction reproduite plus tard par Montesquieu. Cela posé, le titre véritable du citoyen, c'est la vertu, ou du moins l'aptitude à la vertu.

Mais pour que l'Etat cultive la vertu, il faut qu'il vive, et pour qu'il vive, il faut qu'il y ait dans l'Etat des biens qui assurent sa subsistance, et des instruments inanimés ou vivants, dont le travail utilise ces biens. De là, nous l'avons vu, la nécessité de l'esclavage. Or, dans la pensée d'Aristote, tout homme qui travaille pour autrui, soit pour l'Etat, soit pour un individu, bien plus, tout homme qui travaille pour vivre, manœuvre, artisan, mercenaire, quelque état que la loi lui laisse, fût-il même libre en fait, est véritablement et en droit un esclave (3). Travailler pour autrui, s'occuper de professions mécaniques, deux signes de l'esclavage : l'un marque la dépendance absolue où l'on est d'un autre homme ou du public ; l'autre nous rend indignes du noble apprentissage de la vertu (4). D'où il suit que tous les artisans et tous

(1) L. IV, c. I, § 7. J'adopte ici la division des livres proposée par M. Barthélemy Saint-Hilaire. Le livre IV correspond au l. VII. Voy. les chapitres I, II, III, XII et XIII.

(2) L. III, c. II, § 3. Οὐκ ἂν εἴη μία ἀρέτη πολίτου καὶ ἄνδρος ἀγαθοῦ.

(3) L. III, c. III, § 3.

(4) L. III, c. III, § 3. Οὐ γὰρ οἷόν τε ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν.

ceux qui travaillent pour vivre, ne peuvent pas être, ne doivent pas être citoyens : aussi ne le sont-ils que dans la corruption de quelques démocraties. La société se divise donc en deux classes : les hommes libres, les citoyens, qui ont le loisir nécessaire aux nobles occupations de la vertu, et ne courbent pas leur droite stature à de grossiers labeurs ; et les artisans, ou esclaves qui dépendent en tout et partout des hommes libres dont ils préparent la subsistance ; les uns sont les membres et les maîtres de l'Etat, les autres en sont les sujets et les instruments.

Le loisir, voilà le titre de l'homme libre chez les anciens. Le loisir n'est pas l'oisiveté, c'est l'occupation de l'esprit aux choses nobles, et non aux travaux mécaniques. Le travail n'est pas interdit à l'homme libre, mais il n'est que le délassement du loisir. Le travail en lui-même, considéré comme nécessité, comme moyen de subsistance, comme source de richesses, le travail est servile, il est exclu de la cité.

La définition du citoyen conduit naturellement au problème de la souveraineté.

Aristote a vu tous les aspects de ce problème : il en recueille, il en discute rapidement les principales solutions : la souveraineté d'un seul, la souveraineté des hommes distingués, la souveraineté des riches, et même la souveraineté des pauvres. Quant à lui, il incline à la plus large des solutions, la souveraineté de tous. « La majorité, dit-il, dont chaque membre, pris à part, n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, du moins en masse, comme un repas à frais communs est

plus splendide que le repas dont un seul fait la dépense. » En effet, y a-t-il un riche qui paye plus d'impôt à lui seul que le peuple tout entier? Si c'est à la richesse à commander, c'est donc au peuple tout entier à commander. De même pour la capacité : on dit bien qu'en toutes choses, c'est le savant qui juge et non la multitude. Mais, qui donc fait la réputation de l'artiste, sinon la multitude? Qui décide plus vite et plus sûrement ce qui est bon, juste, vrai? L'architecte jugera bien de la commodité d'une maison, d'accord; mais bien mieux encore celui qui l'habite. Ce n'est pas le cuisinier, c'est le convive qui juge le festin. Enfin la multitude est toujours meilleure en général que ne le sont les individus, semblable à l'eau, d'autant plus incorruptible qu'elle est en plus grande masse (1).

Aristote n'admet rien sans restriction. Il n'a guère de principes absolus. Aussi déclare-t-il qu'il ne parle pas d'une multitude barbare et dépravée; de plus, il n'attribue à la multitude qu'une intervention générale dans les affaires, mais il l'exclut des magistratures importantes qui réclament des lumières particulières et rares (2). Il sait faire la part dans l'Etat à tous les éléments, la noblesse, la fortune, le mérite. Enfin, il admet une exception capitale en faveur du génie pour lequel il ne reconnaît d'autre alternative que l'ostracisme ou la royauté (3).

Telle est la souveraineté en principe et en droit : en fait, elle n'appartient pas toujours à tous, mais tantôt à tous, tantôt à quelques-uns, quelquefois à un seul.

(1) Sur la théorie de la souveraineté, voy. les ch. VI, VII, VIII du liv. III.
(2) L. III, c. VI, § 6.
(3) L. III, c. VIII, § 5, et ch. XI, § 2.

De là les trois principales espèces de gouvernements (1), signalées par Platon : la royauté, l'aristocratie et la république, et leurs contraires : la tyrannie, l'oligarchie, la démocratie (2).

Aristote n'est pas un ennemi de la royauté : il l'admet dans certains cas, et sous certaines conditions. Mais il ne l'admet guère que comme une exception. Quant à la royauté absolue, il la rejette absolument ; il en renverse le principe par une forte et excellente discussion qui paraît être une réponse au *Politique* de Platon.

Lequel vaut le mieux de la souveraineté de la loi, ou de la souveraineté d'un seul homme ? La loi, il est vrai, ne statue qu'en général : dans les cas particuliers, c'est une lettre morte ; aussi une foule de cas échappent au gouvernement de la loi. Mais cette généralité même est une garantie pour les individus. La loi est impassible ; l'individu est plein de passion (3). En supposant que la royauté ait ses avantages, que penser de l'hérédité ? Si les enfants des rois sont tels qu'on en a tant vus, l'hérédité sera bien funeste. On dit que le roi peut toujours ne pas transmettre son pouvoir à ses enfants, s'il les trouve indignes : c'est compter naïvement sur un désintéressement surhumain (4). Sans parler de l'héré-

(1) L. III, c. v, § 1.

(2) L. III, c. v, § 4. Du reste cette distinction des trois formes de gouvernement est bien antérieure à Platon lui-même ; on la retrouve dans Hérodote, Thal. c. LXXX et suiv. Tous les arguments en faveur de chacune de ces formes se trouvent à peu près dans cette curieuse et célèbre délibération d'Otanes et des conjurés après le meurtre des Mages.

(3) L. III, c. x, § 4.

(4) L. III, c. x, § 9.

dité, la royauté en elle-même, quand elleest absolue, est contraire à la nature de l'Etat. Car l'Etat est une association d'êtres libres et égaux. La souveraineté de la loi laisse à tous l'égalité et la liberté : il n'en est pas de même de la souveraineté d'un seul homme. Si la loi est impuissante, il vaut mieux s'en rapporter au jugement des magistrats institués par elle qu'à l'arbitraire d'un individu. Enfin, demander la souveraineté de la loi, c'est demander que la raison règne avec les lois ; mais demander la souveraineté absolue d'un roi, c'est déclarer souverains l'homme et la bête (1).

Quant à la monarchie légale (κατὰ νόμον) réglée, consacrée, limitée par la loi, Aristote en admet l'utilité et il l'approuve à Carthage et à Sparte (1). Il admet même, je l'ai dit, la monarchie absolue, mais seulement en faveur du génie, soit qu'il se rencontre dans un individu ou dans une race. En général l'esprit étendu d'Aristote ne repousse aucune forme de gouvernement ; il croit avec raison que la bonté d'un gouvernement est dans son rapport à l'état, aux dispositions et aux aptitudes d'un peuple, quoiqu'il soit vrai de dire qu'en principe, un gouvernement est d'autant meilleur qu'il est plus favorable à l'égalité et à la liberté, c'est-à-dire à la justice.

Ainsi la royauté est un bon gouvernement quand elle est confiée au génie et à la vertu, et qu'elle travaille non dans son intérêt propre, mais dans l'intérêt des sujets. Entre cette forme parfaite et idéale de la royauté et la tyrannie qui en est l'extrême corruption, « gouvernement de violence qu'aucun cœur libre ne peut suppor-

(1) L. III, c. xi, § 4. Ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον.

ter patiemment, » il y a un certain nombre de degrés dont la bonté et la méchanceté se mesurent par leur analogie avec l'une ou l'autre. Il en est de même de toutes les espèces de gouvernement.

Rien n'est plus fin, plus riche, plus exact que l'analyse de toutes ces nuances de gouvernement, où Aristote se joue sans se perdre, en déployant toute la force de son talent d'observateur et d'historien philosophe. Nous ne pouvons le suivre dans les détails de cette abondante exposition. Arrêtons-nous à l'un des points essentiels, à l'une des théories favorites de l'auteur, la théorie de la République, à laquelle se rattache celle des classes moyennes.

La République est une transaction, et en quelque sorte une moyenne entre l'oligarchie et la démocratie (1). Cette transaction ne consiste pas à placer en face l'un de l'autre, comme en état de guerre, un pouvoir oligarchique et un pouvoir démocratique, mais à choisir dans chacun de ces gouvernements quelques-uns des principes qui les font vivre, et à les combiner dans une heureuse harmonie : par exemple, le principe de l'élection qui est propre à l'oligarchie, et le principe de l'exemption ou de l'abaissement du cens propre à la démocratie ; ou bien encore l'amende aux riches qui ne se rendent pas aux assemblées, et l'indemnité aux pauvres, pour les y attirer ; ce sont des exemples que l'on peut varier à l'infini. En général, la nature de la république, selon Aristote, est de tempérer le principe absolu de la liberté, par le juste mélange d'autres éléments, par exemple, la fortune et le mérite.

(1) L. VI (IV), c. VII.

Mais c'est surtout lorsqu'il décrit la classe la plus propre au régime républicain, que l'originalité et la pénétration prévoyante du génie d'Aristote éclatent. L'oligarchie ne s'appuie que sur les riches, la démocratie sur les pauvres : le point d'appui de la République sera dans les fortunes aisées, les classes moyennes, οἱ μέσοι (1). Aristote analyse admirablement les différents effets des grandes fortunes et des grandes misères, deux choses inséparables : « La pauvreté empêche de savoir commander, et elle n'apprend à obéir qu'en esclave ; l'extrême opulence empêche l'homme de se soumettre à une autorité quelconque, et ne lui enseigne qu'à commander avec tout le despotisme d'un maître. On ne voit alors dans l'Etat que maîtres et esclaves, et pas un seul homme libre. Ici, jalousie envieuse ; là, vanité méprisante, si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et de cette fraternité sociale, qui est la suite de la bienveillance. » Au contraire, les fortunes moyennes rendent les hommes plus égaux : elles n'inspirent ni l'orgueil, ni la lâcheté, ni l'envie, ni le désespoir. La classe aisée craint les renversements dont elle ne peut que souffrir : elle empêche la prépondérance excessive des riches qui conduit à l'oligarchie, la domination des pauvres qui est la démagogie. Ainsi, elle rétablit l'équilibre. Les riches veulent-ils opprimer, elle se range du côté des pauvres, et tient les usurpateurs en échec ; de même pour les pauvres. C'est le défaut de la propriété moyenne qui a rendu si fréquentes les révolutions dans les Etats de la Grèce. La propriété s'était concentrée dans un petit nombre de mains.

(1) Pour la théorie des classes moyennes voy. l. VI (IV), c. IX.

De là ces luttes perpétuelles des riches et des pauvres : de là cette vérité profonde aperçue par Platon qu'il y avait dans toute ville de la Grèce, deux villes, dans tout peuple grec, deux peuples. Le remède, c'est pour lui la communauté, remède impuissant, pire que le mal. Aristote a pénétré plus avant, quand il a reconnu dans les classes moyennes le lien des classes extrêmes, le contre-poids de leurs excès contraires. Mais ce qu'il n'a pas vu, c'est que cet important élément ne peut se produire, se perpétuer, s'étendre que par le travail. Les classes moyennes sont filles du travail. De là leur rareté dans la société ancienne.

Après avoir étudié les différentes formes de gouvernement, Aristote cherche à déterminer les conditions du gouvernement parfait : c'était une question chère aux Grecs. Leur esprit spéculatif se montre partout : il semblait que le ciel de la Grèce, si pur et si léger, invitât à l'idéal. Platon, Phaléas de Chalcédoine, Hippodamus de Milet, plus tard Zénon de Citium eurent tous leur république; ils imaginèrent chacun une constitution parfaite. Aristote a aussi la sienne; mais son génie positif, dédaigneux des rêves et des abstractions, se contenta de combiner les éléments réels que lui fournissait l'expérience, selon l'idée qu'il s'était faite de la société ancienne. Sans entrer dans les détails de cette conception, ramenons-la à ses traits principaux; elle nous fera mieux pénétrer dans la pensée systématique d'Aristote.

Les éléments de l'Etat, selon Aristote, sont au nombre de six : les subsistances, les arts, les armes, les finances,

le culte, la justice. De là six classes nécessaires dans l'Etat : les laboureurs, les artisans, les guerriers, les riches, les pontifes et les juges. Mais ces six classes peuvent se ramener à deux principales, et de ces deux classes, l'une est celle qui constitue l'Etat, l'autre celle qui le sert et le fait vivre (1).

Rappelons-nous les principes d'Aristote. Pour lui, comme pour Platon, l'objet et la fin de l'Etat, c'est la vertu. C'est elle qui fonde le droit de cité. La vertu est incompatible avec toute opération mécanique et manuelle. La vertu, et par conséquent le droit de cité, et par conséquent encore la liberté, ne peut donc appartenir ni aux travailleurs qui font vivre la cité, ni aux laboureurs, ni aux artisans. Ils sont donc nécessairement esclaves (2). Restent pour constituer la cité, les guerriers et les juges, parmi lesquels quelques-uns sont les riches, quelques-uns les pontifes. Le droit de cité se reconnaît à ce double caractère : le port des armes et l'intervention dans les affaires publiques. Ces deux caractères ne peuvent être ni perpétuellement unis, ni perpétuellement séparés. Faire la guerre, et traiter des intérêts de l'Etat, demandent des qualités diverses, et qui s'excluent : d'une part la force et la fougue, de l'autre l'amour de la paix et la sagesse. Et cependant il serait dangereux d'opposer entre eux, par une séparation absolue, les guerriers et les magistrats. Le seul moyen est de séparer ces deux classes par une limite mobile, celle de l'âge. La jeunesse convient aux travaux

(1) Pour la théorie du gouvernement parfait voy. l. IV (VII), c. IV, V, VI, VII.

(2) L. IV, c. VIII, § 5. Ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς γεωργικοὺς δούλους.

de la guerre, la maturité aux fonctions publiques. Quant à la vieillesse, qui n'a plus assez de ressort ni de force pour porter les armes, ni assez de décision pour traiter des intérêts de la patrie, elle est réservée au pontificat (1).

Aristote est d'une logique admirable. Comme il réserve aux seuls guerriers la liberté civile et politique, il comprend que cette liberté a besoin d'être protégée et fortifiée par la propriété. C'est aux guerriers et aux magistrats, qui ne sont guère qu'une seule classe, que les biens-fonds doivent exclusivement appartenir. Les laboureurs et les artisans étant esclaves, ne peuvent en aucune façon être propriétaires. C'est là un point qui distingue profondément la République d'Aristote et celle de Platon. Celui-ci, voulant assurer la prépondérance aux classes supérieures, n'avait pas vu que le seul moyen efficace pour cela était de leur assurer la propriété. Celui qui a le sol a nécessairement le pouvoir.

La cité d'Aristote est la cité antique dans sa perfection : la liberté est ramenée à son vrai principe, la guerre et la force ; l'esclavage au sien, le travail. Le privilége de la propriété s'ajoute au privilége de la liberté, et le garantit. Les travailleurs, chargés exclusivement de la fonction de nourrir les citoyens, ne participent ni à la liberté ni à la propriété. Telle est la cité parfaite d'Aristote, démocratie pure, si l'on ne considère que les classes libres; oligarchie tyrannique, si l'on considère les classes serviles; système qui, tout aussi bien que celui de Platon, n'était que l'idéal d'une société fausse et détestable.

(1) L. IV (VII), c. VIII, § 2, 3, 4.

Il ne suffit pas de décréter des citoyens par des lois et des institutions, il faut les former par l'éducation. L'éducation est l'une des plus grandes forces politiques. Les anciens le savaient bien; tous leurs législateurs s'en étaient occupés. Platon la confond presque avec la politique elle-même. Aristote y consacre également de grandes études.

L'éducation publique, l'éducation par l'Etat, voilà le principe d'Aristote, comme de la société ancienne tout entière. L'Etat se compose de familles, comme les familles d'individus. L'individu est donc subordonné à la famille, et la famille à l'Etat. Nul ne s'appartient à soi-même, et l'individu appartient à l'Etat. C'est donc à l'Etat à faire son éducation. De plus, c'est par les mœurs que les gouvernements se maintiennent, et il faut que les mœurs soient d'accord avec la forme du gouvernement; il faut des mœurs démocratiques à la démocratie, oligarchiques à l'oligarchie (1). C'est l'éducation qui forme les mœurs; elle doit donc être entre les mains de l'Etat. Enfin, comme l'Etat ne peut subsister sans unité, il importe que tous les citoyens soient élevés dans des sentiments identiques : « ce » qui est commun doit s'apprendre en commun (2). » Tels étaient les principes de l'antiquité. Cependant on s'en était relâché dans la pratique, et Aristote se plaint que, de son temps, chacun instruisît chez soi ses enfants à sa fantaisie, et par les méthodes qui lui plaisaient. Ainsi la lutte entre l'éducation publique et l'éducation privée,

(1) L. V (VIII), c. I, § 1.

(2) L. V (VIII), § 2. Φανέρον ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων.

entre la liberté des familles et les droits de l'Etat n'est pas d'hier. On débattait déjà cette question chez les anciens. Il y a dans la politique certaines antinomies qu'il est de la destinée de l'homme de discuter toujours, sans pouvoir peut-être jamais les résoudre définitivement.

Une autre question éternelle, comme la précédente, séparait encore les esprits : quel système d'éducation doit-on préférer? celui qui tourne tout à l'utilité réelle et pratique, ou celui qui ne prétend autre chose que de préparer à la vertu?

Aristote est ennemi de toute éducation qui ferait de l'homme un artisan, un manœuvre, un mercenaire (1). Ainsi, il rejette de l'enseignement ce qui est inutile pour former un homme à la science et à la vertu, non-seulement les arts mécaniques, qui déforment le corps de l'homme et ôtent à la pensée son élévation, non-seulement les travaux matériels, mais les travaux de l'intelligence même, poussés trop loin : les arts étudiés dans leurs difficultés curieuses, et surtout avec l'intention de s'en faire un moyen d'existence, ont quelque chose qui sent le mercenaire ou l'esclave. On sait que les hommes libres, selon Aristote, doivent être des hommes de loisir : il faut donc que l'éducation les prépare à occuper noblement leurs loisirs. De là, la nécessité dans l'éducation, de choses qui, n'étant pas utiles et nécessaires, doivent être étudiées comme belles ; car c'est le beau qui prépare à la vertu. Sans doute, il ne faut pas rejeter l'utile de l'enseignement. Ainsi la grammaire est utile, le dessin est utile, la gymnastique aussi; mais elles ne doivent pas être cultivées exclusivement,

(1) L. V (VIII), c. II, § 1.

ni avec excès. « Le dessin, par exemple, doit être étudié beaucoup moins pour éviter les erreurs et les mécomptes dans les achats et les ventes de meubles et d'ustensiles, que pour se former une intelligence plus exquise de la beauté du corps. D'ailleurs cette préoccupation exclusive des idées d'utilité ne convient ni aux âmes nobles, ni aux esprits libres (1). »

La musique est une de ces études libérales que l'on ne cultive point pour l'utilité, mais pour le plaisir, pour la beauté, pour le noble emploi du loisir. La musique d'abord est l'un des plus vifs plaisirs, et lorsqu'elle ne procurerait que cet avantage, n'est-il pas bon de préparer à l'homme mûr un jeu qui le délasse de la fatigue et du travail? Mais la musique est plus qu'un jeu. Elle fait des prodiges, par l'action qu'elle a sur l'âme de l'homme. Elle excite au plus haut degré l'enthousiasme, elle imite par des sons pathétiques toutes les qualités morales, et en reproduit en nous l'impression. Or cette impression nous dispose à ces qualités mêmes. Si l'imitation de la vertu nous plaît, nous sommes bien près d'être vertueux. La musique ne fît-elle qu'habituer les âmes à un plaisir noble et pur, elle les préparerait encore par là à la vertu. On peut demander, il est vrai, s'il est nécessaire, pour apprécier la musique, de l'avoir étudiée soi-même. Les Spartiates, disait-on, jugeaient très-bien de la musique, sans savoir exécuter; mais « il est difficile, dit Aristote, sinon impossible, d'être en ce genre bon juge des choses qu'on ne pratique pas soi-même. » Cette éducation, dit-on, fera des artistes, et non des hommes libres. C'est ici qu'il convient surtout d'apporter la me-

(1) L. V (VIII), c. III, § 2.

sure que nous avons recommandée : il faut s'arrêter dans toutes les études au point où elles deviennent serviles, et par exemple, il faut borner la musique à ce qui est nécessaire pour apprendre à en bien juger (1).

Cette théorie de l'éducation est au fond la même que celle de Platon. Platon et Aristote sont d'accord pour diriger l'éducation de l'homme vers un seul but, la vertu, et ils entendent par là, la disposition d'une âme noble et libre, incapable d'actions honteuses. Pour atteindre à un but si élevé, l'enseignement des arts mécaniques et des sciences pratiques est d'un bien faible secours : il ne doit pas sans doute être négligé, puisque tout homme doit savoir ce qui lui est utile pour la vie; mais il doit se borner à l'indispensable, et l'objet principal des études doit être le beau, et avec lui le bon. C'est pourquoi Platon et Aristote accordent une si haute importance à la musique, qui n'était pas chez les anciens, comme chez nous, un art à part, mais était toujours associé à la poésie et la comprenait même ordinairement. Montesquieu a très-finement expliqué l'emploi de la musique dans l'éducation des Grecs : « On était fort embarrassé, dit-il, dans les républiques grecques. On ne voulait pas que les citoyens travaillassent au commerce, à l'agriculture, ni aux arts; on ne voulait pas non plus qu'ils fussent oisifs. Ils trouvaient une occupation dans les exercices qui dépendaient de la gymnastique, et dans ceux qui avaient rapport à la guerre. L'institution ne leur en donnait point d'autres. Il faut donc regarder les Grecs comme une société d'athlètes et de combattants. Or, ces exercices, si propres à faire

(1) Sur la musique voy. même liv. c. IV, V, VI.

des gens durs et sauvages, avaient besoin d'être tempérés par d'autres qui pussent adoucir les mœurs. La musique, qui tient à l'esprit par les organes du corps, était très-propre à cela. C'est un milieu entre les exercices du corps, qui rendent les hommes durs, et les sciences de spéculation, qui les rendent sauvages. On ne peut pas dire que la musique inspirât la vertu (c'est pourtant ce que dit Aristote), cela serait inconcevable, mais elle empêchait l'effet de la férocité de l'institution, et faisait que l'âme avait dans l'éducation une part qu'elle n'y aurait point eue (1). »

C'est par l'éducation que les Etats se peuvent maintenir. Car les mœurs et les principes des citoyens étant en harmonie avec les principes du gouvernement, les révolutions sont moins à craindre. Mais pour les éviter plus sûrement, il faut en savoir les causes, les espèces, les occasions et les remèdes. La théorie de l'éducation nous conduit ainsi à la théorie des révolutions.

Les révolutions peuvent avoir des circonstances différentes, mais elles ont toutes une racine commune. Deux choses sont également vraies : la première, c'est que l'égalité politique appartient à tous les citoyens, et qu'ils doivent avoir tous les mêmes droits; l'autre, c'est que l'inégalité de mérite entraîne légitimement l'inégalité dans la considération, les honneurs, les richesses. Ainsi l'égalité et l'inégalité sont toutes deux dans la nature. Rien n'est plus difficile que de les tempérer heureusement et de leur fixer une juste part. Or, il arrive souvent que le gouvernement pousse à l'extrême l'égalité politique et fait tort aux légitimes supério-

(1) Montesquieu, *Esprit des lois*, l. IV, c. VIII.

rités ; ou bien que, par un autre excès, il établit l'inégalité en toutes choses et pour toutes choses, et blesse alors l'égalité des citoyens (1). De là une double source de révolutions, les unes contre l'inégalité arbitraire, les autres contre l'égalité absolue ; dans le premier cas, l'Etat passe de l'oligarchie à la démocratie ; dans le second, il passe de la démagogie à l'oligarchie. Toute révolution, sous quelque forme qu'elle se présente, est toujours une réclamation plus ou moins juste, plus ou moins opportune, plus ou moins heureuse de l'égalité naturelle contre l'inégalité artificielle, ou de l'inégalité naturelle contre une égalité brutale et impossible. Le principe, et en même temps le mystère de l'Etat, c'est l'égalité. Les gouvernements, comme les révolutions, en sont des interprétations diverses : c'est en le comprenant bien, et en l'appliquant justement que les Etats vivent. Les diverses formes de gouvernement qui accordent, les unes plus, les autres moins à l'égalité, ne peuvent subsister qu'à la condition de ménager ceux qui sont moins favorisés par la constitution : car ce sont ceux-là qui font les révolutions.

Ainsi, la cause première des révolutions est dans l'abus du principe sur lequel repose le gouvernement (2) : d'où il suit que tout Etat qui veut éviter les renversements, au lieu d'abonder à l'excès dans son principe, doit se retenir en quelque sorte, et s'en interdire toutes les applications démesurées. L'intempérance nuit partout. Pour forcer les ressorts, on les brise. Sans doute aucun gouvernement n'est parfait et ne peut l'être ;

(1) L. VIII (V), c. I, § 2.
(2) L. VIII (V), c. VII, § 16, 17, 18, 19.

mais le maintien d'un gouvernement n'est pas au-dessus de la sagesse de l'homme. Il faut seulement savoir étudier les conditions du succès. Le difficile n'est pas de fonder un gouvernement, mais de le faire vivre; et la plupart des politiques croient à tort qu'on ne peut assez aller dans un sens, quand il est bon : « Bien des institutions en apparence démocratiques sont précisément celles qui ruinent la démocratie; bien des institutions qui paraissent oligarchiques détruisent l'oligarchie. Quand on croit avoir trouvé le principe unique de vertu politique, on le pousse aveuglément à l'excès...... La démocratie et l'oligarchie, tout en s'éloignant de la constitution parfaite, peuvent être assez bien constituées pour se maintenir; mais si l'on exagère le principe de l'une ou de l'autre, on en fera d'abord des gouvernements plus mauvais, et on les réduira à n'être plus même des gouvernements. » Dans les démocraties, par exemple, où le peuple assemblé peut faire souverainement les lois, les démagogues, par les attaques continuelles contre les riches, divisent toujours la cité en deux camps, tandis qu'ils devraient, dans leurs harangues, ne paraître préoccupés que de l'intérêt des riches : de même, dans les oligarchies, le gouvernement ne devrait paraître avoir en vue que l'intérêt du peuple. Voici les serments que l'on fait de nos jours dans quelques États : « Je serai l'ennemi constant du peuple, je lui ferai tout le mal que je pourrai lui faire. » Il faudrait concevoir les choses d'une façon tout opposée; et, prenant un autre masque, dire hautement : « Je ne nuirai jamais au peuple. »

A cette cause générale des révolutions, Aristote en joint de particulières, profondément observées. Tels

sont l'outrage, la crainte, le mépris, la brigue, la corruption, les changements insensibles, la différence de mœurs, et quelquefois enfin des événements fortuits (1). Mais il faut suivre l'action différente de ces causes diverses selon les divers gouvernements. Dans les démocraties, les révolutions sont ordinairement causées par les violences des démagogues. Comme ils irritent continuellement le peuple contre les riches, qu'ils distribuent à la multitude tout l'argent du trésor public, qu'ils bannissent les citoyens élevés pour confisquer leurs biens, ils soulèvent ainsi contre le gouvernement la haine et le mépris des citoyens éclairés; et la démocratie fait place à l'oligarchie. Souvent aussi, elle conduit à la tyrannie. En effet, les chefs populaires, après avoir désarmé les riches par les pauvres, et avoir capté la faveur de la multitude par l'apparente défense de ses intérêts, et par le partage de ses passions, finissent bientôt par s'élever au-dessus de la multitude même. Au reste, ce changement de la démocratie en tyrannie était plus fréquent, au dire d'Aristote, dans les temps anciens que de son temps. Dans les oligarchies, les révolutions se produisent aussi par des causes diverses : ou c'est la multitude opprimée, qui se soulève, ou bien quelques riches puissants exclus des honneurs, ou enfin quelques hommes mêmes du gouvernement, qui forment une sorte de démagogie dans le sein même du pouvoir. L'oligarchie ne peut résister à ces principes de troubles que par l'accord de sentiments dans les chefs, et la modération du gouvernement. L'oligarchie périt par son excès, lorsqu'elle

(1) Sur toutes les causes particulières des révolutions, voy. le liv. VIII (V), c. IV, V et suiv.

se concentre en un trop petit nombre de mains : elle périt par la guerre, par la brigue, par le péculat. Elle se corrompt encore par des causes insensibles; lorsque par exemple la quantité du cens ne suivant pas la variation des fortunes, le nombre des censitaires s'augmente naturellement. L'oligarchie se trouve ainsi changée, presque à son insu, en démocratie. Les révolutions qui ont lieu dans les aristocraties et dans les républiques ne diffèrent guère des précédentes, puisque l'aristocratie est une espèce d'oligarchie, et la république de démocratie. Dans les unes, comme dans les autres, le principal motif des révolutions est la violation de la justice. Il arrive alors que ces gouvernements modérés se changent dans leurs extrêmes, ou encore dans leurs contraires.

Les causes connues des révolutions dans les divers Etats nous montrent d'elles-mêmes leurs remèdes (1). L'un des principes les plus importants de la politique pour la conservation des Etats, c'est de prévenir les plus petites atteintes portées aux lois : « car l'illégalité s'introduit souvent sans qu'on s'en aperçoive, comme les petites dépenses souvent répétées dérangent les fortunes. » Il faut donc se précautionner en toutes choses contre les commencements. Quelquefois un danger prochain et connu est pour un Etat une cause de conservation. Car on cherche perpétuellement à s'en préserver; et la vigilance est le salut des républiques : il est donc bon de ménager toujours aux cités quelques sujets d'alarme pour les tenir en éveil, et afin qu'à l'exemple d'une sentinelle de nuit on tienne compte du danger éloigné, comme s'il était près. En général, dans tout gouvernement, ré-

(1) Voy. l. VIII (V), ch. VII tout entier, c. VIII et IX.

publique, oligarchie ou monarchie, il faut veiller à ce qu'aucun citoyen ne s'agrandisse d'une manière démesurée, et ne menace ainsi la liberté et la sécurité de l'Etat. Aussi faut-il ne pas donner trop de pouvoir aux magistrats, ou du moins limiter le pouvoir par le temps. Il faut aussi, par des mesures sagement combinées, faire qu'aucun parti ou aucune classe ne s'élève trop au-dessus des autres; et il est bon, en tout Etat, de mêler la classe riche à la classe pauvre. Il faut surtout que les lois soient les maîtresses, et que les magistrats ne puissent disposer des revenus publics, sans rendre compte : les profits illicites sont les causes les plus fréquentes des révolutions. Il faut, dans les démocraties, avoir de la considération pour la classe riche, s'interdire les partages des terres, ou même de leurs produits : dans les oligarchies, au contraire, il faut ménager la classe pauvre, appeler les hommes de mérite aux honneurs, laisser aux riches les fonctions gratuites, et aux pauvres les fonctions rétribuées. Il faut en général, dans tout gouvernement, accorder l'égalité et même la préférence à la classe qui ne participe pas au gouvernement. Enfin il faut que le nombre de ceux qui veulent que l'Etat subsiste l'emporte toujours sur le nombre de ceux qui ne le veulent pas. L'éducation est le moyen le plus approprié à produire cet effet. C'est pourquoi, il est important, comme nous l'avons vu, qu'elle soit toujours entre les mains de l'Etat.

La royauté et la tyrannie ont rapport, l'une à l'aristocratie, l'autre à l'oligarchie et à la démocratie. Comme l'aristocratie, la royauté est fondée sur la supériorité de vertus, de talents, de fortune, unie à une grande puis-

sance : le roi est le protecteur naturel des citoyens. La tyrannie au contraire n'est fondée que sur la force : elle ressemble à l'oligarchie, en ce qu'elle ne cherche que les richesses et qu'elle accable la multitude : elle a de commun avec la démocratie, qu'elle fait une guerre perpétuelle aux riches et aux citoyens distingués. Les causes de révolutions sont donc à peu près les mêmes dans ces deux formes de gouvernement, que dans les précédentes. On peut dire en général que la royauté tend à sa ruine, quand elle se transforme en tyrannie, et que la tyrannie périt, lorsqu'au lieu de prendre les apparences de la royauté et de feindre en tout de gouverner selon la justice, le tyran ne cherche que la misère et l'humiliation de ses sujets. Ce qui renverse ordinairement les tyrans, ce sont deux passions excitées par leurs injustices : la haine et le mépris. En général, le meilleur remède pour la conservation des royautés et des tyrannies, c'est de modérer le pouvoir lui-même. « L'autorité, quelle qu'elle soit, est d'autant plus durable qu'elle s'étend à moins de choses. » La sagesse des tyrans est d'imiter le pouvoir royal.

Nous avons apprécié déjà la morale d'Aristote. Il nous reste à exprimer notre opinion sur sa politique.

Une des plus grandes vérités établies par Aristote dans sa politique, c'est que l'homme est né pour la société. L'homme, dit-il, est un animal politique. Toutes les raisons que l'on peut faire valoir en faveur de ce principe, Aristote les a connues, et même trouvées. Le besoin que l'homme a de l'homme, la nécessité de l'État pour compléter la vie de l'individu, la sociabilité naturelle des hommes, la famille, première

société, dont sortent toutes les autres, la parole, signe évident de la destination sociale des hommes, les idées du juste et de l'injuste, naturelles à la conscience humaine, et qui n'ont de sens que dans la société; tous ces faits qui déposent si éloquemment en faveur de l'état social, ont été saisis et démêlés par Aristote avec la plus grande sagacité. Tout en reconnaissant que la famille est la base de la société, il a bien distingué la famille et l'Etat : distinction importante qui servira toujours à distinguer les défenseurs des idées libérales, et ceux des doctrines absolues : c'est Aristote qui a fait voir que le principe de la famille était l'autorité, et celui de l'Etat la liberté et l'égalité. Dans la famille même, s'il s'est trompé sur l'esclavage, il a bien démêlé la vraie nature du pouvoir paternel et du pouvoir conjugal, en définissant le premier un pouvoir royal, et le second un pouvoir républicain. Enfin, quant à la propriété, s'il n'en a pas démontré le droit, et s'il se montre même assez indifférent sur son origine, il a fait voir néanmoins le rôle de la propriété dans la famille et dans l'Etat, et on lui doit les premières notions précises d'économie politique.

Telles sont les doctrines sociales d'Aristote, qui remplissent le premier livre de son ouvrage. Quant à sa politique proprement dite, elle se compose d'une partie critique et d'une partie théorique. On a pu apprécier la force de sa critique par les exemples que nous en avons donnés. Son examen des théories sociales de son temps, et de la constitution politique de Lacédémone ou de Carthage, est d'une vigueur et d'une netteté qu'aucun publiciste n'a surpassée. Quant à ses propres théories, en voici les points les plus remarquables et les plus durables.

Il a vu que la cité se ramène au citoyen, et que le citoyen est celui qui participe directement ou indirectement aux magistratures. Il a soutenu par les plus forts arguments que l'on puisse invoquer aujourd'hui encore le principe de la souveraineté du plus grand nombre, et en même temps il a compris toutes les formes du gouvernement; il a suivi les traces de Platon, en donnant la préférence à un gouvernement de transaction, où se tempéreraient l'un par l'autre le principe de la fortune, de mérite et de la liberté; il a vu qu'un tel tempérament est absolument incompatible avec une excessive inégalité des fortunes, et il a eu le pressentiment du rôle que devaient jouer les classes moyennes, si peu importantes dans l'antiquité, si considérables dans les temps modernes. Sa théorie de l'éducation, où l'influence de Platon est incontestable, est admirable : il dit avec raison qu'elle a pour but de former des hommes par les arts libéraux, et non de former des machines par ce que l'on appelle aujourd'hui l'éducation professionnelle, qui n'était pas ignorée même de son temps; il défend l'éducation publique contre les caprices de l'éducation domestique, et s'il a tort d'accorder à l'État le droit de s'emparer de l'individu malgré lui, il a raison dans les motifs qu'il en donne. Enfin sa théorie des révolutions, esquissée déjà par Platon, est la plus savante, la plus complète et encore aujourd'hui la plus neuve que puisse présenter la science politique.

Il est vrai que cette grande et belle politique repose sur un postulat inacceptable, la théorie de l'esclavage. Mais cette théorie même témoigne d'un profond génie, et l'on peut dire qu'elle a été un véritable progrès. Car poser une question d'une manière précise et exacte, c'est

évidemment mettre sur le chemin de la solution. Aristote a vu que l'esclavage dans l'antiquité reposait sur des préjugés; et il lui a cherché un principe philosophique. Il a démontré que ni la convention, ni la guerre ne pouvaient fonder l'esclavage : or c'est ce qu'aucun philosophe n'a vu, même depuis lui, jusqu'au XVIIIe siècle. Cependant l'esclavage existait. C'était, au temps d'Aristote, un fait universel; c'était la pierre angulaire de la société antique : nul publiciste n'était en mesure de pressentir qu'une société pouvait s'en passer : et Aristote était un génie trop positif et trop pratique pour qu'on pût attendre de lui une pareille intuition. Qu'a-t-il donc fait? Il a cherché un principe raisonnable à un fait déraisonnable, et il a cru le trouver dans l'inégalité naturelle des hommes, et dans une séparation du genre humain en deux races, l'une destinée aux travaux du corps, l'autre aux travaux de l'esprit. Il a donné par là à la société antique sa véritable signification, en la ramenant à ces deux faits essentiels : le loisir et le travail, le premier associé à la liberté, et le second à l'esclavage. Ceux qui ont réfléchi sur les nombreuses difficultés que rencontre dans les temps modernes la solution du problème politique, par cette raison surtout qu'il est toujours compliqué d'un problème social, comprendront comment l'esprit analytique d'Aristote a pu être séduit par cette simplification du problème : une société libre, nourrie par une société esclave.

On peut aussi reprocher à Aristote, d'avoir, moins que Platon sans doute, mais trop encore pour la vérité, sacrifié l'individu. Mais cette erreur, comme la précédente, est l'erreur capitale de la politique ancienne.

Si Aristote avait évité ces deux erreurs, je ne vois pas quelle supériorité nos doctrines politiques auraient sur les siennes. Il est injuste de demander à un ancien plus de vérités qu'il n'en pouvait atteindre dans les données de son temps. Celles que nous avons signalées suffisent à la gloire d'Aristote.

CHAPITRE IV.

§ III. Dernières théories morales et politiques de l'antiquité. — Erreurs et lacunes des doctrines de Platon et d'Aristote.— Le stoïcisme. Principe de la liberté intérieure. — Principe de l'harmonie des êtres et de la cité universelle. — Théorie de la loi et du droit. — Principes de sociabilité. — Polémique contre l'esclavage. — Politique.— Polybe et Cicéron. Théorie de la constitution romaine. Théorie des gouvernements mixtes. — Influence du stoïcisme sur le droit romain. — Théories sociales et politiques des jurisconsultes de l'empire. — Fin de l'antiquité.

Deux erreurs fondamentales, l'absolutisme de l'Etat et l'esclavage, communes l'une et l'autre à Platon et à Aristote, mais l'une exagérée par Platon, et l'autre par Aristote, corrompaient évidemment jusqu'à leur source même leur morale et leur politique. Au lieu de découvrir mieux que le présent, et d'entrevoir quelque chose de l'avenir, ils ne tournèrent leurs regards que vers le passé. Ils prirent pour la vérité absolue les erreurs passagères d'une société incomplète, et encore barbare dans sa politesse : ils eurent surtout le tort de ne pas comprendre quelques-uns des signes nouveaux qui se manifestaient, d'avoir trop oublié les traditions de Socrate, dont la vie et la mort auraient dû faire comprendre à Platon que l'Etat n'est pas tout, et dont quelques paroles admirables, que nous avons citées, devaient apprendre à Aristote que le travail n'est pas servile.

Il restait donc deux erreurs à combattre, deux vérités à introduire dans la philosophie morale et politique des

anciens : 1° apprendre à l'homme qu'il est quelque chose en dehors de l'Etat ; 2° généraliser le titre d'homme, et étendre cette amitié, que Platon et Aristote n'avaient supposée qu'entre quelques hommes de privilége et de loisir. Telle fut l'œuvre du stoïcisme, que nous considérerons surtout par ces deux côtés.

Avant le stoïcisme, une école grossière et assez méprisée, mais qui eut quelques lueurs de grandeur, l'école cynique avait tenté déjà de rompre les liens artificiels qui dans l'antiquité enchaînaient l'homme à l'Etat : c'est l'école cynique (1). Fondée par un νόθος, Antisthène, rendue célèbre par les extravagances et les mots heureux d'un Diogène, exilé, mendiant, esclave, cette école fut évidemment une protestation des classes populaires et méprisées contre la philosophie aristocratique de Platon et des autres socratiques. Enseignée au Cynosarge, lieu consacré exclusivement aux νόθοι, où ils avaient leur temple, leur gymnase, leur tribunal, cette philosophie énergique et insolente est plutôt ennemie des lois et de la société, que vraiment amie de l'humanité. Diogène disait, il est vrai, qu'il était citoyen du monde, et que le seul gouvernement digne de notre admiration était le gouvernement de l'univers (2). Mais ces belles paroles ne cachaient peut-être qu'un grossier égoïsme. Ennemi de la patrie, de la famille, de la propriété (3), on ne voit pas par quels liens le cynique se serait rattaché aux autres hommes. Il ne plaçait la vertu que dans

(1) Voy. sur l'école cynique et sur ses rapports avec le stoïcisme, l'excellente et exacte thèse de M. Ch. Chappuis, *Antisthène*. Paris, 1853.

(2) Diog. Laert. VI, 68, 72, 93.

(3) Diog. Laert. 72. Xén. *Ibid.* Conv., 4, 38.

la force à souffrir les privations, et dans l'indépendance de toutes les lois sociales. Il n'y avait là aucun principe de fraternité et de sociabilité. Néanmoins le cynisme, en attaquant les distinctions artificielles maintenues par les lois, et en montrant des philosophes affranchis, esclaves, mendiants, servit dans une certaine mesure à changer les idées de l'antiquité, et à préparer le stoïcisme (1).

Le trait le plus frappant du stoïcisme, et celui par lequel il est resté le plus populaire, c'est la force, l'énergie, la violence envers soi-même, la révolte contre la nature, le mépris de la douleur, du plaisir, de la mort, de tous les accidents de l'humanité. Par là le stoïcisme est profondément antique. Son modèle, c'est Hercule, qui était également le dieu des cyniques ; tous les grands citoyens de l'antiquité, qu'ils le sussent ou non, étaient stoïciens : rien ne ressemble plus au sage du stoïcisme que ces anciens citoyens de Rome, durs, inflexibles, esclaves du devoir, de la discipline, du serment, de la patrie, les Brutus, les Régulus, les Scévola, les Décius, et mille autres moins célèbres. Lorsque le stoïcisme rencontra les derniers citoyens romains, il

(1) Le stoïcisme a été beaucoup étudié dans ces derniers temps. Il faut nommer d'abord parmi les auteurs qui ont le mieux approfondi cette question, M. Ravaisson, dans son admirable essai sur la métaphysique d'Aristote ; son chapitre sur le stoïcisme est un modèle d'érudition et de pénétration philosophique. Peut-être est-il un peu trop sévère pour le nouveau stoïcisme, et donne-t-il trop facilement raison au reproche d'orgueil qu'on lui fait ordinairement. Cette observation s'applique surtout au passage sur Marc-Aurèle. Après M. Ravaisson, l'auteur qui a étudié le stoïcisme avec le plus de détail et de succès est M. J. Denis dans son Histoire des théories morales, dont nous avons déjà parlé. Mais cet auteur est peut-être à son tour trop favorable à cette école, et fait trop bon marché du reproche d'insensibilité dont il me paraît difficile de disculper entièrement les stoïciens.

trouva une matière toute prête pour ses doctrines; il fut la philosophie des derniers républicains, héros d'un monde qui disparaissait.

Ce caractère mâle, énergique et viril a été assigné par les anciens comme le caractère propre de la philosophie stoïcienne. Cléanthe, l'un des premiers philosophes de l'école, disait que la vertu unique, c'est la force. Mais ce caractère est surtout frappant dans l'un des derniers stoïciens, dans Epictète.

Il semble que le poids de la servitude ait forcé Epictète à rentrer en soi-même et à chercher dans les profondeurs inaccessibles de son âme une liberté inviolable. Aucun philosophe n'a séparé avec plus de rigueur la vie de l'âme de la vie sensible et extérieure, et la liberté morale de la liberté apparente, c'est-à-dire du pouvoir d'agir en dehors de nous (1). Toute la philosophie d'Epictète repose sur la distinction de ce qui dépend de nous et de ce qui n'en dépend pas. Les actions de l'âme, le vouloir, le désir, le renoncement, sont en nous et à nous; mais les biens et les maux extérieurs ne nous sont rien. De là une indifférence complète pour tout ce qui n'étant pas en notre pouvoir, doit être pour nous comme s'il n'était pas. Ce ne sont pas les choses mêmes qui nous troublent, mais les idées que nous en avons (2). La mort n'est point terrible, mais l'idée de la mort. Nous sommes donc nous-mêmes les auteurs de nos maux ; et comme nous pouvons changer nos idées et ne considérer les choses que comme elles sont, rien ne nous doit être terrible et rien ne nous doit troubler.

(1) Epist. Manuel, c. I-VI.
(2) Epist. Manuel, c. X.

Pour vivre tranquille, il ne faut pas demander que les choses arrivent comme on les désire, mais les vouloir comme elles arrivent (1). Sois toujours dans la vie comme le matelot qui descend un instant sur la rive pour chercher quelque coquillage, toujours prêt à remonter dans le vaisseau sur l'appel du maître. Pour toi, une femme, des enfants, voilà les jouets qui te sont permis par celui qui gouverne ton vaisseau : sois toujours prêt à les quitter quand il t'appellera (2). Ne dis d'aucune chose que tu l'as perdue, mais seulement que tu l'as rendue. Ton fils est mort? tu l'as rendu. Ton épouse est morte? tu l'as rendue. Ton champ t'est enlevé? tu l'as rendu (3). Ne te tourmente pas de ne pas avoir de quoi vivre, d'avoir un esclave méchant; mieux vaut mourir, mieux vaut avoir un méchant esclave, que de vivre malheureux avec l'âme troublée (4). Sois dans la vie comme dans un festin : le plat passe-t-il devant toi? sers-toi avec discrétion. Passe-t-il sans s'arrêter? ne le retiens pas. Ne vient-il pas jusqu'à toi? attends avec patience. Agis-en de même dans la vie à l'égard des enfants, de ta femme, des magistratures, des richesses (5). Ne te tourmente pas du rôle que tu joues : ce n'est point ton affaire de choisir ton rôle, mais de le bien jouer (6). Ne te plains point de ton obscurité : dépend-il de toi d'obtenir une magistrature, d'être invité à un festin? Tes amis, dis-tu, ne peuvent rien at-

(1) Epist. Manuel, c. XIV.
(2) Epist. Manuel, c. XIII.
(3) Epist. Manuel, c. XVII.
(4) Epist. Manuel, c. XVIII.
(5) Epist. Manuel, c. XXIII.
(6) Epist. Manuel, c. XXV.

tendre de ton secours? Mais qui peut donner ce qu'il n'a pas? Vous me demandez d'acquérir des richesses, afin de vous en faire jouir : si je le puis, sans sacrifier l'honneur, la bonne foi, la générosité, montrez-moi le chemin, je le suivrai. Si vous me demandez de perdre ces biens précieux, qui sont vraiment à moi, pour en partager d'autres, qui ne sont pas de vrais biens, voyez comme vous êtes injustes et déraisonnables. Tu te plains de ne pas avoir la première place à table, ou les honneurs dans le conseil? Si tu n'as pas fait ce qui mérite ces récompenses, de quoi te plains-tu? As-tu frappé aux portes d'un grand, lui as-tu fait ta cour humblement, l'as-tu accablé de menteuses flatteries? Si tu n'as rien fait de tout cela, pourquoi veux-tu ce qui ne s'achète qu'à ce prix? Combien se vendent les laitues au marché? Une obole. Si tu ne donnes pas l'obole pour la laitue, as-tu véritablement moins que celui qui l'a donnée? Non, car il te reste ton obole. De même n'as-tu rien pour ce repas, ces honneurs que tu regrettes? Bien au contraire : il te reste de n'avoir point loué celui que tu ne croyais point devoir louer, de n'avoir pas souffert l'insolence des valets (1).

Voilà bien le stoïcien, tel que nous le représente la tradition : fier, inflexible, presque dur, renfermé en soi-même, insensible aux émotions du cœur, et occupé par-dessus tout à défendre son indépendance. Tout en admirant cette forte et sublime morale, le sentiment populaire s'est toujours révolté contre elle, et on ne peut nier qu'il n'y ait quelque chose de vrai dans ce préjugé. La

(1) Epist. Manuel, c. xxxiii, xxxiv.

force n'est pas tout ni dans l'homme, ni dans la nature. Il semble que le stoïcisme n'ait pas assez compris les grâces et les douceurs qui se mêlent dans l'univers à l'exactitude des lois et à l'énergie des forces primitives des choses. L'auteur de la nature, qui sans doute devait savoir aussi bien qu'Epictète ce qui est vraiment bon et beau, a bien voulu créer une fleur au pied d'arbres gigantesques, et faire couler une eau tranquille au milieu de sombres rochers. Tous les grands artistes imitateurs de la nature ont, sans y réfléchir, mêlé dans leurs peintures la douceur et l'énergie; Achille et Andromaque sont les créations du même poëte. Ces contrastes sont aussi dans l'homme, et ils se doivent reproduire dans la morale, qui n'a pas pour objet de détruire l'homme, mais de donner un développement réglé à toutes les puissances saines que la Providence a mises en lui. Platon l'a bien compris : il ne sépare pas dans le sage la force de la douceur, et c'est à la musique, à la philosophie et à l'amour qu'il confie le soin de fortifier à la fois et d'attendrir les âmes. Mais plus tard, dans un temps de corruption grossière et de barbarie sans nom, les ornements de la vertu ne pouvaient paraître aux âmes fortes que des séductions inutiles : elles devaient éviter d'autant plus les pentes qui conduisent à la faiblesse, et de la faiblesse à la corruption. Au milieu d'une foule aveugle, le sage se faisait en lui-même un monde solitaire, où il vivait sans trouble, sans émotion tendre, sans espoir dans l'avenir, mais dans la sécurité d'une âme résignée à tout, plutôt que de s'humilier à ses propres yeux.

Ce principe d'une liberté intérieure, d'une force qui

se suffit à elle-même, devait conduire le stoïcisme à séparer l'homme du citoyen, à l'affranchir du joug de l'Etat : L'étranger, le barbare, l'affranchi, le mercenaire, l'esclave peut être un homme, et le citoyen peut ne pas en être un. Le sage qui est le seul roi, est aussi le seul citoyen N'était-ce pas renverser tout le système du monde antique que de chercher le titre de l'homme ailleurs que dans le droit de cité ?

Un autre principe stoïcien conduisait aux mêmes conséquences : c'est le principe de l'unité du genre humain, principe qui reposait lui-même sur un autre plus général encore, l'ordre universel, l'harmonie et la correspondance de toutes les parties de l'univers.

Il n'y a, dit Marc-Aurèle, qu'un seul monde, un seul Dieu, une seule loi, une seule vérité. De même qu'il n'y a qu'une seule lumière, quoiqu'elle paraisse se diviser sur les murailles, sur les montagnes et sur les objets divers, il n'y a qu'une âme qui se partage entre les êtres intelligents (1). Tous les êtres tendent à s'unir, la terre avec la terre, l'eau avec l'eau, et l'air avec l'air : les animaux se rassemblent, les abeilles, les poussins, les grands troupeaux sont des sociétés qui nous présentent le modèle de ce que doit être la nôtre (2). Un poëte a dit dans une pièce de théâtre : « O chère cité de Cécrops ! » Chère cité de Jupiter, s'écrie Marc-Aurèle (3). Ce lien universel est si étroit qu'il ne peut rien arriver de bon ou d'utile à chacun, qui ne soit bon à l'univers ; et

(1) Marc. Ant. l. XII, XXXII.
(2) *Ib.* l. IX, IX.
(3) *Ib.* l. IV, XXV.

réciproquement ce qui sert à la ruche, sert à l'abeille(1). Celui qui se sépare autant qu'il est en lui du reste de l'univers, soit en s'indignant contre les accidents de la vie, soit en commettant quelque injustice, est semblable à un bras, un pied, une tête coupés et séparés du corps (2). Il ne suffit pas de dire : je suis une partie du tout ; il faut dire : je suis une partie du corps de la société humaine, et en général de la nature. Si l'univers entier forme une seule famille, à plus forte raison le genre humain. « *Homo sum et nihil humani à me alienum puto.* » Ce beau mot de Térence est le cri du stoïcisme. Il faut aimer l'homme, par cela seul qu'il est homme (3). Tous les hommes sont parents ; et comme leur mère commune est la nature, c'est-à-dire la raison de Dieu, commettre une injustice envers les hommes est une impiété (4).

Sur ce principe d'une raison universelle, lien commun des hommes et des dieux, Cicéron établit une théorie du droit, qui est le fondement de ce que nous appelons aujourd'hui le droit naturel. La science du droit, dit-il, ne se tire pas des édits des préteurs, ou de la loi des Douze Tables, mais de la philosophie même, *ex intima philosophia*. Or, la philosophie nous apprend qu'il y a dans tous les hommes une raison commune; cette raison, c'est la loi même : elle est dans les hommes, elle leur parle à tous le même langage, elle vient de Dieu, et elle nous unit à lui. Ce n'est pas une loi écrite, elle est née avec nous, nous ne l'avons pas

(1) Marc. Ant., l. II, III.
(2) *Ib.* l. VIII, XXXVI.
(3) Cic. de Offic., l. III, VI.
(4) Marc. Ant., l. IX, 1.

apprise, reçue d'autrui, lue dans les livres, nous l'avons trouvée, et puisée dans la nature même. C'est de cette loi qu'émane le droit. La loi, c'est le droit : par conséquent le droit, c'est la raison, puisque la loi est la raison même ; et, étant la raison universelle, le droit l'est aussi : comme elle, il est divin; comme elle, il est invariable, fondé dans la nature et non dans l'opinion. Il est absurde de supposer que la justice repose sur les institutions et sur les lois des peuples. Eh quoi ! si les lois sont faites par des tyrans ! Qu'importe que ce soit ou un seul homme, ou plusieurs, ou tous? Si tous les Athéniens avaient approuvé des lois tyranniques, auraient-elles paru justes par cette raison? Il n'y a de justice que celle qui est fondée sur la nature : ce qu'un intérêt établit, un autre le détruit. Si les volontés du peuple, si les décrets des chefs de l'Etat, si les sentences des juges établissaient le juste et l'injuste, ils pourraient rendre justes le brigandage, l'adultère, le faux. Pour commettre un crime avec justice, il suffirait d'avoir les suffrages de la multitude. Tout ce qui est bon, a sa raison en soi-même et dans la nature. Juge-t-on du vrai et du faux par leurs conséquences, ou par leurs qualités intrinsèques? Il en est de même de la vertu, qui n'est que la nature perfectionnée par la raison. Il en est de même du droit ; car ce qui est juste est vrai (1).

Ainsi, au-dessus de l'Etat, il y a la raison, le droit, la loi. Les Etats particuliers ne sont que des membres d'un grand tout, gouverné par la raison. Voilà l'Etat véritable, voilà l'idéal de l'Etat, voilà cette république uni-

(1) Voy. Cicér. de Leg., l. I tout entier.

verselle que Zénon rêvait entre tous les peuples, supprimant, dans son utopie, les cités particulières, comme Platon la famille et la propriété.

Il est aisé de comprendre que les principes précédents, si peu favorables aux préjugés de cité, devaient l'être moins encore à la doctrine de l'esclavage. Si le sage seul est vraiment libre, s'il est libre dans la pauvreté, dans la captivité, dans la servitude, si Epictète est plus libre que son maître, s'il y a une liberté inviolable que ni la loi, ni la force, ni aucun accident extérieur ne peuvent faire fléchir, si enfin le seul esclavage est l'esclavage des passions, n'est-il pas évident que l'esclavage légal est une oppression, l'abus de la force, la honte de celui qui l'impose et non pas de celui qui le subit. Si tous les hommes sont parents, s'ils sont tous d'une même famille et d'une même race, s'ils ont une même raison, une même nature, un même auteur, comment croire qu'il soit permis aux uns d'opprimer les autres et de les réduire en servitude? Le stoïcisme n'eût-il point déduit ces conséquences, elles se déduisaient d'elles-mêmes, par la force des choses, des principes posés.

On peut, à la vérité, mettre en question si le stoïcisme primitif a combattu l'esclavage. Un seul texte de Zénon ne suffirait pas pour conclure à l'affirmative (1). Mais dans les stoïciens romains, l'hésitation n'est plus possible. Je citerai les deux passages les plus importants : celui de Sénèque, et celui d'Epictète. Tout le monde connaît ce beau et célèbre morceau de Sénèque : « Ils

(1) Voici le texte de Zénon : « Il y a, dit-il, tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat; à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais. » (Diog. Laert. VII, 1.)

sont esclaves? dites qu'ils sont hommes. Ils sont esclaves? Ils le sont comme toi! Celui que tu appelles esclave est né de la même semence que toi, il jouit du même ciel, respire le même air, vit et meurt comme toi (1). » Epictète est encore plus fort : il s'empare du principe même d'Aristote, pour le tourner contre l'esclavage. « Il n'y a d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison ; or cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et l'usage de sa volonté. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire, et serait un être égal et semblable à nous (2). » Epictète s'appuie encore sur le principe que nous ne devons pas vouloir aux autres hommes, ce que nous ne voulons pas pour nous-mêmes. Or, nul ne veut être esclave; pourquoi donc se servir des autres comme d'esclaves? Telles étaient les pensées d'Epictète et de Sénèque sur l'esclavage. Mais, par une rencontre qui prouvait encore mieux que toutes ces maximes l'égalité naturelle des hommes, les deux plus beaux génies du stoïcisme à Rome se trouvèrent aux deux extrémités des conditions sociales : Epictète, Marc-Aurèle, un esclave, un empereur, animés d'une foi commune, étaient sans doute un merveilleux témoignage de cette nouvelle fraternité, dogme commun des stoïciens et des chrétiens; et, par un renversement qui confondait tout, la Providence avait voulu que l'esclave fût le maître, et l'empereur le disciple.

(1) Sén. ad Luc. 73.
(2) Arr. Enl. d'Epict. II, 8, 10.

Le plan de cet ouvrage ne nous permet pas d'insister sur un point qui nous paraît aujourd'hui bien démontré, c'est que le principe de la sociabilité a été compris par les derniers stoïciens de la manière la plus large; que d'Aristote à Marc-Aurèle, la philosophie ancienne a toujours été en développant les idées d'humanité, de bienveillance, d'égalité. La seule question qui, pour quelques esprits, semble encore en suspens, c'est de savoir si la philosophie ancienne est arrivée par elle-même à ces nouvelles conséquences, ou si elle les doit à une influence venue d'ailleurs. Or, à notre avis, pour celui qui étudie la philosophie antique dans tout son développement, la réponse ne saurait être douteuse. Que trouvez-vous en effet dans Platon? Un principe, qui, entendu dans toute sa force, suffirait à lui seul pour porter ces conséquences dont on s'étonne : c'est qu'il y a une société naturelle entre l'homme et Dieu; c'est que l'objet de la science et de la vertu, est Dieu. En plaçant si haut le principe et le modèle du bien, Platon affranchissait, sans le savoir, l'homme des fausses conventions, des lois arbitraires, du joug de l'inégalité. Mais il ne vit pas ces conséquences, et laissa le citoyen opprimé par l'Etat, tout en appelant le sage à une vertu idéale, supérieure à la vertu politique. Aristote va plus loin que Platon : il comprend admirablement le principe de la sociabilité; il dit que rien n'est plus doux pour l'homme que la société de l'homme; il unit les hommes à la fois par la justice et par l'amitié; enfin sa morale serait la morale universelle, s'il n'avait admis l'esclavage. Ainsi, quelles limites séparent la morale d'Aristote et de Platon de la morale des derniers

stoïciens? Deux choses : la cité et l'esclavage. Or, voyez, après Aristote, les révolutions qui mêlent et confondent tous les Etats, Alexandre en Asie, les Grecs en Egypte, en Syrie, jusque dans les Indes; les Romains en Grèce, en Judée; les Juifs et les Grecs à Rome; les républiques partout détruites; l'empire romain établissant partout l'unité; en même temps, l'épicurisme dissolvant les liens politiques; le stoïcisme forçant l'homme à rentrer en lui-même, à se séparer de la nature, des accidents extérieurs, de la pauvreté, de la misère, de l'exil, de l'esclavage; un Cléanthe travaillant de ses mains, et tous les premiers stoïciens sortant des rangs les plus humbles de la société; la doctrine de l'unité du monde, de la république universelle, de la loi reine des mortels et des immortels, formant de tous les hommes une même famille; la bienfaisance enfin proclamée par Cicéron, comme une vertu égale à la justice. Je demande si, après trois ou quatre siècles d'un pareil travail, il est étonnant que l'idée de la cité et celle de l'esclavage se soient affaiblies, atténuées, évanouies enfin dans cette philosophie humaine et généreuse que nous admirons. Je demande s'il est plus difficile à la raison humaine de comprendre que les hommes sont frères, que de comprendre que la fin dernière de la vertu est l'amour de Dieu. Or, saint Augustin lui-même reconnaît que c'est là le fond de la philosophie de Platon.

De la morale de ces derniers siècles, passons à la politique proprement dite. Après la politique d'Aristote, on ne trouve rien d'important dans l'antiquité que la *République* de Cicéron. Les stoïciens avaient bien traité

de la politique, « et même, dit Cicéron, avec assez de subtilité, mais point d'une manière populaire et pratique. » Leurs écrits n'étaient guère que des utopies, où ils renchérissaient sur les rêves de Platon.

Qui ne croirait que ce peuple romain, d'une politique si prudente, si profonde, et si avisée, a dû donner naissance à des publicistes de génie. Il n'en fut rien. A Rome, la politique pratique fut admirable, et la science politique négligée : la gloire même d'avoir le premier analysé les ressorts de la constitution romaine n'appartient pas à un Romain, mais à un Grec; et ce fut Polybe, l'historien des guerres puniques, qui ajouta ce beau chapitre à la politique d'Aristote. Cicéron, si l'on en juge du moins par les fragments mutilés de sa *République*, n'a guère fait que s'approprier et traduire dans sa belle langue les fortes considérations de Polybe (1).

Polybe reconnaît avec Aristote six espèces de gouvernement, trois bonnes et trois mauvaises. Il expose ensuite comme Platon, mais non pas tout à fait dans le même ordre, la succession des gouvernements. Il lui emprunte cette pensée que la société civile est née des débris du genre humain épargnés par les grandes inondations, les catastrophes physiques qui ont signalé l'origine du monde. Faibles, dépouillés, désarmés, les hommes se sont confiés à la protection du plus fort d'entre eux et du plus courageux. L'autorité ne fut donc d'abord que l'apanage de la force. Mais peu à peu les idées de l'honnête et du honteux, du juste et de l'injuste se répandirent dans les

(1) Polybe, l. VI, c. I, III, VIII, IX.

esprits. On vit des enfants trahir leurs parents et l'on condamna leur ingratitude : on vit un homme rendre le mal à celui dont il avait reçu le bien ; cette injustice blessa toutes les âmes. On applaudit au contraire celui qui, au péril de sa vie, essayait de défendre les faibles et de leur faire du bien sans aucune vue d'intérêt : ces différents faits inspiraient peu à peu au cœur et à l'esprit des hommes des sentiments et des jugements dont se devait former insensiblement la noble idée de la justice. Les chefs de cette société primitive cherchèrent d'abord à gouverner par l'équité plus que par la force, et changèrent la monarchie en royauté. Mais leurs descendants, enivrés par le long usage et les séductions éblouissantes d'une autorité sans limites, ne virent plus dans le pouvoir qu'une liberté de tout faire, au lieu de la charge difficile de faire le bien, et changèrent à leur tour la royauté en tyrannie. L'aristocratie succède à la tyrannie, l'oligarchie à l'aristocratie, la démocratie à l'oligarchie. Le peuple une fois maître se contente d'abord de la liberté et de l'égalité : mais bientôt il veut davantage : égaré par les ambitieux et par sa propre corruption, il aspire à la domination, il ne rêve que spoliation et brigandage ; il opprime à son tour, et par cet excès il appelle sur lui une nouvelle oppression : la passion l'aveugle et le livre à celui qui sait le séduire et l'enchaîner, il fournit lui-même les armes à de nouveaux tyrans. Ainsi s'accomplit le cercle du gouvernement des Etats.

On le voit, chacune de ces formes de gouvernement dégénère nécessairement et se change en son contraire. Comme la rouille naît avec le fer et les vers avec le bois,

de même chaque espèce de constitution a en soi naturellement son défaut, qui devient le principe de sa ruine. C'est pourquoi les plus sages législateurs ont cru conjurer ce malheur inévitable par une combinaison des trois gouvernements primitifs, afin de corriger leurs défauts les uns par les autres. Lycurgue est celui qui accomplit avec le plus d'art cet heureux dessein. Dans sa république, le roi, les grands, le peuple partagèrent la souveraine puissance, et ce partage, loin de causer la division, produisit un équilibre favorable au maintien de l'Etat. Chaque force tient l'autre en respect, et le tout demeure stable comme un vaisseau que les vents poussent également de tous côtés. Le gouvernement de Rome est une application plus belle encore du même principe.

Polybe nous a laissé une admirable analyse de la constitution romaine à l'époque des guerres puniques. Il y retrouve les trois gouvernements, mêlés avec tant d'art, qu'il est impossible de distinguer si la constitution est monarchique, ou aristocratique, ou populaire : à considérer les consuls, vous diriez une monarchie ; le sénat, une aristocratie ; le peuple, une république : c'est un mélange de ces trois choses et un partage si ingénieux de la souveraineté entre les trois pouvoirs, que chacun est à la fois nécessaire aux deux autres, et ne peut à son tour se passer d'eux. Le consulat ou magistrature suprême est divisé entre deux chefs, qui, à la guerre, ont le pouvoir absolu, commandent dans la paix à tous les magistrats, président le sénat, convoquent les assemblées populaires, rédigent les rapports, font les sénatus-consultes et les lois de

suffrages, et ont enfin toutes les apparences du pouvoir royal. Mais outre que leur pouvoir est divisé et annuel, ils dépendent du sénat et du peuple en tant de choses, qu'autant ils ont les mains libres pour le bien, autant ils les ont liées pour le mal. Le sénat par la disposition des deniers et des travaux publics, par le droit d'arrêter le consul au milieu de ses entreprises les plus avancées, et enfin par le privilége de décerner le triomphe; le peuple de son côté, par le droit d'appel, par le droit de condamner seul à mort, par sa prérogative de ratifier les traités et les déclarations de guerre, d'approuver ou de rejeter les lois, et surtout par le veto de ses tribuns, opposaient au consul, et s'opposaient l'un à l'autre une résistance qu'aucun pouvoir n'était capable de vaincre, et dans laquelle chacun se retranchait. Fort pour se défendre, on était impuissant pour se détruire, et de ces résistances diverses ramassées en un faisceau se formait un corps uni, actif et indissoluble.

Telle est la constitution que Polybe et après lui Cicéron nous présentent comme le modèle des constitutions politiques.

La *République* de Cicéron ne ressemble à celle de Platon que par le titre. Il ne trace pas le plan d'une république imaginaire et toute philosophique; mais il ne disserte pas non plus comme Aristote sans modèle et sans idéal, sur les diverses espèces de cités et leurs divers systèmes de gouvernement. Sa prétention est de réunir ces deux méthodes en une seule, d'établir, comme Platon, les principes vrais et philosophiques de l'Etat, et de les appliquer à un exemple réel, à un type où se

réunissent à la fois le possible et le juste, et qu'approuvent également l'expérience et la raison (1).

Cicéron définit heureusement la république ou l'Etat, la chose du peuple (res populi), et fixe à tous les gouvernements, quelle que soit leur forme, un seul objet, le bien du peuple. Ces gouvernements sont au nombre de trois, et ont chacun leurs mérites, et leurs imperfections (2). Le gouvernement démocratique a pour lui la liberté; car il n'y a point de liberté sans égalité. Dans la démocratie le droit est égal pour tous; ainsi tous les citoyens n'ont qu'un même intérêt, qui est celui de l'Etat, c'est la seule forme de gouvernement à laquelle s'applique exactement la définition. Là seulement le peuple est libre, puisqu'il dispose de tout. Dans les autres gouvernements il est sujet, et le despotisme des grands est encore plus dur que le despotisme d'un roi. L'aristocratie à son tour reproche au gouvernement démocratique ses tumultes, conséquences de son principe de liberté absolue contraire à la nature même de l'état social, sa prétendue égalité qui met sur le même niveau les plus belles intelligences et la multitude la plus méprisable, et qui, pour satisfaire l'envie du plus grand nombre, ôte le principe des grandes actions. Le gouvernement de plusieurs est de tous les gouvernements le plus conforme à la nature; un seul ne peut pas tout voir, tout savoir, tout diriger: d'un autre côté la foule est trop ignorante et trop passionnée pour gouverner avec justice et avec prudence. L'aristocratie se place entre les deux et se re-

(1) De Rep. II, II. Voyez le beau travail de M. Villemain sur la République de Cicéron.

(2) L. I, 26-38.

commande par la modération. Enfin de ces trois gouvernements primitifs, celui qui paraît avoir la préférence de Cicéron, c'est la monarchie. Il y a quelque chose qui me plaît, dit Cicéron, dans ce nom paternel de roi, dans cette image vénérable d'un chef de famille qui voit ses enfants dans ses concitoyens et n'y voit point d'esclaves. La démocratie a pour elle la liberté; l'aristocratie, la sagesse, mais la royauté nous attache par l'amour. La supériorité de la royauté se prouve par l'exemple de l'univers, de l'âme humaine, de la famille. Un seul dieu commande au monde, Jupiter; une seule puissance à la passion, la raison; un seul chef à la famille, le père. A l'origine, les peuples choisirent naturellement le gouvernement d'un seul; c'est ce qui eut lieu à Rome, qui vécut heureuse pendant deux cents ans sous cette forme de gouvernement; et dans les circonstances graves, elle se confie encore à un seul, et lui livre une autorité vraiment royale.

On le voit, à l'époque de Cicéron, l'aversion de la royauté s'était bien affaiblie dans les esprits. Un fidèle citoyen, un ami sincère de la république, pouvait penser et dire que le gouvernement royal était le meilleur des gouvernements. Il est vrai qu'autant il est favorable et complaisant pour la royauté, autant il est sévère pour la tyrannie.

Cependant, malgré sa préférence pour le gouvernement royal, Cicéron aime encore mieux, comme Polybe, l'heureux équilibre d'un gouvernement mélangé, où un pouvoir suprême et royal réuni à l'autorité d'une classe distinguée, et à une certaine liberté du peuple, satisfasse à la fois le besoin d'ordre et celui d'égalité, qui

se rencontrent dans la nature humaine (1). Ce gouvernement doit être le plus stable de tous, par la mesure et le tempérament qui y règnent. C'est la condition de tout ce qui est tempéré de durer longtemps; et toutes les extrémités se changent rapidement dans leurs contraires : *omnia nimia in contraria convertuntur* (2).

Polybe nous a expliqué les ressorts de la constitution romaine. Cicéron démonte ces ressorts, et nous en développe l'origine et le progrès (3). Son second livre de la République est une véritable histoire de Rome, et de ses institutions. La constitution de Rome fut originairement toute monarchique. Une révolution la renversa. La royauté détruite reparut divisée et diminuée sous le nom de consulat : le peuple continua à n'avoir qu'une faible part aux affaires : le sénat fut le pivot de cette constitution nouvelle. Une seconde révolution, par l'institution du tribunat, par la permission des mariages entre plébéiens et patriciens, donna enfin au peuple sa part légitime de liberté et d'égalité, et compléta la constitution. Ainsi de l'alliance et de l'équilibre des différents ordres, depuis les plus élevés jusqu'aux plus humbles, se forma dans l'Etat un accord parfait, semblable à l'harmonie, qui, dans un chant, résulte de l'union des tons contraires; ce que les musiciens appellent harmonie, les politiques l'appellent concorde (4). Sans doute le tribunat fut une institution qui pouvait devenir menaçante par le grand pouvoir qu'elle accordait au peuple ; mais

(1) De rep. I, 45.
(2) Ib. 44.
(3) Ibid. l. II, tout entier.
(4) Ibid. ibid. 42.

le peuple eût été plus dangereux encore sans un chef qui le dirige et le contient : le tribunat désarme la jalousie naturelle du peuple, et le délivre de la crainte d'être opprimé. Enfin, la royauté une fois détruite, il fallait au peuple non pas une liberté de nom, mais de fait (1). Cicéron, malgré ses sympathies évidentes pour l'aristocratie, admettait donc la part du peuple dans les affaires de l'Etat. Il défendait l'institution du tribunat contre les critiques exagérées de son frère Quintus ; et il pensait qu'une aristocratie tempérée par le pouvoir populaire, et par une certaine autorité semblable à celle des rois, valait mieux qu'une aristocratie simple.

C'est ici peut-être le lieu de nous demander ce qu'il faut penser de cette théorie du gouvernement tempéré ou mixte, qui doit occuper une si grande place dans les débats de la politique moderne. Cette théorie était déjà en germe dans Aristote, et même dans Platon. Mais remarquons qu'Aristote s'était contenté d'observer, avec admiration, il est vrai, qu'un semblable équilibre s'est rencontré à Sparte et à Carthage, sans en conclure toutefois que cette combinaison fût absolument la meilleure en politique. Platon avait dit aussi dans les *Lois* qu'il était bon de tempérer l'une par l'autre la monarchie et la démocratie, c'est-à-dire l'autorité, et la liberté. Mais ni lui, ni Aristote, dans le tableau qu'ils ont présenté du gouvernement parfait, n'ont imaginé un pareil équilibre. Le fond de leurs conceptions, c'est toujours la république, plus ou moins aristocratique, telle qu'elle existait enfin dans l'antiquité, et non pas un véritable gouvernement mixte, fondé sur l'opposition

(1) De leg. III, 10.

et sur la balance des pouvoirs, et composé à la fois de royauté, de noblesse et de peuple. Il est donc vrai de dire que cette théorie, depuis si célèbre, appartient à Polybe et à Cicéron plutôt qu'à Platon et à Aristote : ceux-ci recommandaient le gouvernement tempéré, et ceux-là le gouvernement pondéré.

Historiquement, la théorie de Polybe est-elle vraie? Rome fut-elle un gouvernement pondéré, où la royauté, l'aristocratie, la démocratie se balancent et se font équilibre? Je ne le crois pas : le consulat, en effet, ne peut être considéré comme un pouvoir quasi-royal : une autorité annuelle et divisée entre deux personnes, quelque grande qu'elle puisse être, n'a jamais été une royauté; autrement, il n'est pas un seul gouvernement au monde qui ne soit monarchique, puisqu'il n'y a pas de gouvernement sans chefs, au moins temporaires : à ce compte, Venise aurait été une monarchie, et la république des Etats-Unis en serait une encore aujourd'hui. Il faut donc retrancher la monarchie de la constitution politique de Rome, et n'y voir que la transaction savante du peuple et du patriciat pour protéger à la fois la sagesse politique et la liberté populaire. Il faut remarquer aussi que la constitution romaine n'a, pour ainsi dire, jamais offert cet équilibre parfait qu'admirait Polybe; sauf le moment des guerres puniques, où la balance du pouvoir fut à peu près égale entre les deux classes, on peut dire que la constitution romaine a toujours été en mouvement, et je la définirais volontiers la transformation continue d'une aristocratie en démocratie ; lorsqu'elle fut devenue toute démocratique, elle périt, et tomba sous le gouvernement despotique.

Mais que conclure de la théorie en elle-même ? Nous aurons occasion d'y revenir plus d'une fois. Indiquons seulement ici une objection importante. Ce qu'il y a de vrai dans le principe de Polybe et de Cicéron, c'est que tout gouvernement absolu, soit monarchique, soit démocratique, soit aristocratique, est un gouvernement ou injuste, ou faible, et au contraire qu'un gouvernement fort, durable, équitable, doit être tempéré : c'est ce qu'avaient dit Aristote et Platon. Mais un gouvernement ne peut-il être tempéré, sans être pondéré, doit-il se composer nécessairement de trois termes ; doit-il, sous peine de périr, être à la fois royal, aristocratique et populaire ? C'est cette théorie qui nous paraît quelque peu artificielle et utopique. Car il peut très-bien se faire qu'un des éléments vienne à manquer : par exemple, à Rome, la royauté, dans tel autre État, l'aristocratie. Il y a mille moyens de tempérer, de limiter, de modérer l'action du gouvernement, sans le composer nécessairement de ces trois termes fondamentaux, qui peuvent très-bien ne pas se rencontrer ensemble à un moment donné, ou qui, pour mieux dire, se rencontrent bien rarement. Il est vrai, comme le dit Platon, qu'il faut concilier l'autorité et la liberté ; mais cette conciliation a eu lieu dans des gouvernements qui n'étaient pas monarchiques. Il est vrai aussi, comme le dit Aristote, qu'il faut concilier l'égalité naturelle et l'inégalité de mérite ; mais cette conciliation a pu avoir lieu dans des gouvernements qui n'étaient pas aristocratiques. Enfin, pour emprunter à un politique célèbre du XVIe siècle (1) une pensée qui nous

(1) Bodin.

paraît très-juste, ce ne sont pas les formes de gouvernement qu'il faut concilier, mais leurs principes : l'unité d'action qui est propre à la monarchie, la supériorité du mérite qui est propre à l'aristocratie, la liberté politique et l'égalité civile, caractères propres à la démocratie.

Après Cicéron, on ne retrouve plus à Rome de doctrines politiques. Si le stoïcisme primitif avait négligé la politique, le stoïcisme de l'empire l'abandonna entièrement. Ce n'était plus le temps des études politiques, que celui où une puissance sans bornes avait détruit jusqu'aux derniers vestiges de l'ancienne liberté romaine. Le stoïcisme fut en général la doctrine des rares citoyens restés fidèles à la république dans les corruptions de l'empire : c'était une philosophie de résistance et d'opposition qui, apprenant avant tout à braver la mort, convenait à ceux qu'une vertu particulière ou un caractère distingué désignait naturellement à la jalouse surveillance des tyrans. Plus tard le stoïcisme donna seul quelque gloire à l'empire, en animant de son esprit deux de ses plus grands princes. Enfin, s'il ne produisit jamais de grands ouvrages politiques, il eut l'honneur de fonder le droit romain et d'achever l'entreprise de Cicéron, qui, nous l'avons vu, avait le premier appliqué la philosophie au droit, et essayé de rapprocher le droit écrit du droit éternel. Les grands jurisconsultes de l'empire, les Gaius, les Paul, les Papinien, les Ulpien, les Modestus, tous élevés à l'école du stoïcisme, introduisirent dans le droit les grandes maximes qui s'étaient jusqu'alors renfermées dans les livres des philosophes. Au droit littéral de l'ancienne Rome, qui fondait la fa-

mille sur le pouvoir, la propriété sur le privilége du citoyen romain, et la sainteté des contrats sur les conventions écrites, le droit stoïcien substitua une justice plus humaine et plus conforme à l'équité naturelle (1). « Vivre honnêtement, ne faire de tort à personne, rendre à chacun le sien (2) : » tels sont les principes universels du droit, selon Ulpien. Ce sont des préceptes de morale. Les jurisconsultes définissent le droit naturel, « celui que la raison naturelle établit entre les hommes : » ils en reconnaissent l'éternité, l'immutabilité; ils refusent de le sacrifier au droit civil. « L'intérêt civil, dit Gaius, ne peut pas corrompre les droits naturels. » Ils font reposer l'autorité du père de famille sur la bonté et non la férocité (3) : principe manifestement dirigé contre les droits exagérés du père de famille dans l'ancienne législation. La loi des Douze Tables n'admettait de principes dans les conventions que les écritures, et ne faisait aucune part à la bonne foi. Le droit naturel réclame encore. « Il est grave de manquer à la foi, » dit Ulpien. « Le contrat, selon Ulpien, tire son origine de l'affection réciproque et du désir de se rendre service ; car la société repose sur un certain *droit de fraternité* (4). » Ajoutons enfin toutes ces belles maximes que l'on ne peut assez admirer : « Il ne faut pas faire payer au fils innocent la peine du crime de

(1) Sur ce point, consulter la savante Histoire du droit civil de Rome et du droit français de M. Laferrière, t. II, l. III, c. 1. — Comp. Influence du Christianisme sur le droit Romain, par M. Troplong.

(2) Instit., l. I, t. I, § 3.

(3) Dig., l. XLVIII, t. IX, 5.

(4) Dig., l. XVII, t. II, c. 3.

son père. Il vaut mieux laisser un crime impuni que de condamner un innocent. La peine a été établie pour l'amélioration des hommes (1). » Enfin les jurisconsultes, stoïciens, fidèles aux doctrines de l'école, posaient en principe « que la servitude est un état contre nature (2) : » principe qu'ils démentaient sans doute en maintenant la servitude dans les lois, mais qui n'en était pas moins la condamnation de ces lois mêmes et le désaveu des mesures qu'elles sanctionnaient.

Mais en même temps que les jurisconsultes exprimaient ces idées si grandes, si favorables à l'humanité, au droit, à l'équité, signes de la révolution qui s'accomplissait dans la société ancienne, ils consacraient en même temps une antre révolution, qui avait changé l'ordre politique de l'antiquité : c'était le triomphe du pouvoir absolu. « Le bon plaisir du prince, voilà la loi, dit le sage Ulpien. *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem* (3). » Qu'eût dit un Caton, un Scipion, un Aristide, un Phocion, en entendant de telles paroles? Il ne les eût pas comprises, et se fût demandé s'il était en Perse et si cette maxime venait d'un courtisan du grand roi. Mais ce n'était plus en Asie, en Perse, dans les gouvernements barbares que la monarchie absolue était reléguée : c'était maintenant à Rome même qu'elle

(1) Nullum patris delictum innocenti filio pœnæ est (*Ulpien*). Satius est impunitum relinqui facinus nocentis, quàm innocentem damnare (*Ulpien*, dig. XLVIII, t. XIX, 5). Pœna constituitur ad emendationem hominum (Paul).

(2) Jure naturali omnes homines liberi ab initio nascebantur. (Instit. l. I, t. II, § 2.) Servitus est constitutio juris gentium quâ quis dominio alieno contrà naturam subjicitur. (Inst. l. I, t. III, § 2.)

(3) Inst. l. I, t. II, § 6.

avait son siége, à Rome, la reine du monde, aujourd'hui l'esclave d'un Tibère, d'un Néron, d'un Caracalla.

Mais en consacrant la doctrine du pouvoir absolu, les jurisconsultes conservaient cependant le souvenir de la liberté antérieure. Car ce pouvoir, sur quoi était-il fondé? Sur la force? On n'eût osé le dire. Sur le droit divin? Cette doctrine n'était pas encore connue. Il restait que le pouvoir du prince reposât sur la cession du peuple. « C'est le peuple, dit Ulpien, qui, par la loi *Regia*, a transmis au prince le souverain pouvoir (1). » Doctrine de la plus haute importance, que nous retrouverons au moyen âge, au XVIe siècle, au XVIIe siècle, et qui, avec le principe du droit divin, a défrayé depuis tous les défenseurs de la monarchie absolue.

Ainsi la société antique reposait sur deux principes: la liberté politique, l'esclavage civil. Aristote, dans sa politique, avait réduit le problème à ces deux termes. Les jurisconsultes semblent l'avoir renversé. A la liberté politique ils substituent la doctrine du pouvoir absolu, et à l'esclavage civil ils semblent vouloir opposer, en principe du moins, l'égalité naturelle. Quel sujet de méditation! L'égalité et la liberté paraissent deux poids contraires qui ne peuvent réussir à se faire équilibre, et dont l'un ne peut monter sans que l'autre s'abaisse. L'antiquité a connu la liberté politique, mais avec quel cortége d'oppressions et d'iniquités! Les faibles opprimés par les forts, les pauvres par les riches, les esclaves par les maîtres, les plébéiens par les patriciens, les alliés par les conquérants, la Grèce par

(1) Inst. l. I, l. II, § 6.

Athènes ou par Sparte, le monde par Rome. Mais voici l'égalité qui tend à se répandre, les classes à se confondre, les cités à s'unir, les provinces à devenir égales entre elles : Rome est à son tour conquise par ceux qu'elle a conquis. C'est le moment où la liberté disparaît du monde, et tous ces progrès s'accomplissent à l'ombre d'un despotisme sans nom. Qui pourra se décider entre les deux termes de ce dilemme? Qui pourra regretter la république romaine ou la république d'Athènes, c'est-à-dire la liberté de quelques-uns et l'esclavage du plus grand nombre? Mais, d'un autre côté, qui se féliciterait de la destruction de quelques préjugés, en voyant le monde entier dans la servitude, et la vertu condamnée au silence, à l'exil, au suicide? La seule chose certaine, c'est qu'il est plus facile de perdre que de gagner. La liberté avait disparu de la terre, tandis que l'égalité ne faisait que des progrès bien lents et bien incertains.

LIVRE SECOND.

—

MOYEN AGE.

LIVRE SECOND.

CHAPITRE PREMIER.

MORALE ET POLITIQUE CHRÉTIENNE.

§ I. Morale et politique évangélique. — Caractère original de la morale évangélique. — De l'accent chrétien. — Du principe de la charité et du principe du droit. — Caractere des doctrines sociales et politiques de l'Évangile. — La richesse. — Le pouvoir. — Les doctrines évangéliques ne sont ni démocratiques, ni théocratiques.

§ II. Les apotres et les saints Pères. — Question de l'esclavage et de la propriété; dans quel sens il faut entendre les doctrines chrétiennes sur ces deux points. — Théorie de saint Augustin. — Du pouvoir politique. — Doctrine de saint Paul et des Peres. — Un texte de saint Chrysostome.

§ I. — Morale et politique évangélique.

Tandis que le stoïcisme luttant selon ses forces contre l'égoïsme social de l'antiquité, s'efforçait de s'élever à l'idée de la fraternité humaine, une autre doctrine, née sans bruit et sans éclat dans un coin du monde, allait s'emparer, avec une ardeur et un enthousiasme sans égal, de cette idée nouvelle et libératrice, et lui imprimer le cachet de son incontestable originalité. En effet, s'il est vrai de dire que la philosophie ancienne a pu arriver par elle-même à des principes qui n'étaient pas très-éloignés des principes chrétiens, il n'est pas vrai que le christianisme n'ait rien apporté de nouveau, et que le progrès moral eût pu s'accomplir sans sa puissante intervention. L'originalité des doctrines ne se

mesure pas toujours aux formules qui les résument. Il n'en faut pas voir seulement la lettre, mais l'esprit et l'accent. On peut trouver dans les philosophes anciens des maximes qui ressemblent, à s'y méprendre, aux maximes de l'Evangile. Mais où trouver cet accent unique, inimitable, cette saveur si pure, si fine et si délicate que nous fait goûter la lecture des Evangiles? Lisez une lettre de Sénèque, une dissertation d'Epictète, même une page de Marc-Aurèle, le plus chrétien des stoïciens, vous aurez sans doute une morale noble, irréprochable, d'une très-grande hauteur; mais lisez ensuite le Sermon sur la montagne, et dites si rien ressemble à cela.

L'une des causes incontestables de l'originalité et de la force de la morale chrétienne, c'est le dogme sur lequel elle repose : dogme extraordinaire, qui embrasait l'âme en confondant la raison, et qui, plaçant en Dieu même le comble de l'amour et l'idéal du sacrifice, attirait l'homme à une vertu surhumaine par l'exemple du Sauveur, par la vertu d'un sang divin, par l'espérance d'une couronne sans prix.

Si quelque chose peut nous donner l'idée, ou plutôt le sentiment de la morale chrétienne et de sa singulière nouveauté, c'est la vie de son fondateur, vie si simple, si humble, si bienfaisante, si patiente, si éprouvée; mais surtout c'est sa mort, cette mort unique dont le témoignage est encore présent partout dans nos monuments, dans nos tableaux, dans nos maisons, et jusque dans nos ornements et dans nos parures. Je ne voudrais point renouveler le parallèle célèbre de Rousseau entre Jésus et Socrate, mais ce parallèle est si frappant et montre si

bien le génie opposé de l'antiquité et du christianisme, qu'on ne peut y échapper. Des deux côtés, un procès inique et une mort injuste : mais ici, une apologie fière et doucement ironique, une captivité facile et presque volontaire, adoucie par la poésie, égayée par la conversation : au dernier jour, un paisible débat sur les destinées de l'âme, et enfin, la mort accompagnée de sourire venant comme un sommeil, loin des pleurs de la famille, et au milieu des consolations de l'amitié. En face de ce tableau, contemplez maintenant ce repas sévère et taciturne, où le maître se donne en sacrifice à ses disciples, cette nuit d'angoisses et de prière au jardin des Oliviers, ce baiser de la trahison, cet amas d'injures, cette croix sanglante et déshonorante, ce supplice entre deux voleurs, cette mère en pleurs, cette dernière plainte, ce dernier pardon, enfin ce soupir suprême, si lentement et si douloureusement exhalé ; scène incomparable, la plus grande sans doute qu'ait vue le monde, et que Platon semble avoir entrevue comme dans un rêve.

La Passion, qui est le mystère suprême dans le christianisme, indique assez que la vie de l'homme n'est qu'une passion, c'est-à-dire une douleur. Tandis que toute l'antiquité faisait consister le bien à ne pas souffrir, et invitait l'homme soit par la vertu, soit par le plaisir, à fuir la douleur, l'Evangile présente à l'homme la douleur comme un bien. La douleur est en quelque sorte divinisée, puisque Dieu lui-même a voulu souffrir, gémir, mourir.

Dans toutes les religions, il y a des préceptes en faveur des faibles, des malheureux, des opprimés. Mais

il semble que toute la morale du christianisme soit faite pour ceux-là. « Heureux ceux qui pleurent ! » est-il dit : mais ce n'est pas tout : « Heureux ceux qui souffrent persécution pour la justice... vous serez heureux lorsque les hommes vous maudiront et vous persécuteront (1) ! » Ainsi la douleur et l'injustice ne sont plus des maux qu'il faut écarter ou supporter, ou des choses indifférentes qui ne méritent point qu'on y pense : ce sont des biens qu'il faut rechercher, aimer et savourer; car la même doctrine, qui est une doctrine de douleur, est une doctrine de consolation : « Venez à moi, vous tous qui ployez sous le joug, je vous ranimerai (2). »

L'Evangile a deux sortes de consolations : les unes pour les misérables, les autres pour les pécheurs : « Ce ne sont pas ceux qui sont en santé, qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la pénitence (3). » C'est pourquoi Jésus ne dédaignait pas la société de ceux que l'on méprisait : c'étaient ceux-là surtout qu'il voulait amener à lui ; et c'était d'eux qu'il espérait le plus : « Je vous le dis, en vérité, les publicains et les courtisanes vous précéderont dans le royaume de Dieu (4). » Voilà ceux qu'il venait consoler et purifier; et l'humiliation du vice et du mépris lui paraissait plus près de la simplicité nécessaire au salut, que l'orgueil de la vertu.

Je répète que ce qu'il y a de nouveau dans la morale chrétienne, c'est l'accent : c'est par là que les

(1) Matth. v, 4, 11 ; Luc, vi, 21, 22.
(2) Matth. xi, 28.
(3) Luc, v, 31, 32.
(4) Matth. xxi, 31.

paroles du Christ pénétraient jusqu'au plus profond de ces âmes grossières, et les renouvelaient; il savait parler aux misérables, soit par le corps, soit par l'âme; il avait des paroles exquises, rafraîchissantes, consolatrices : « Prenez mon joug sur vous, et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos à vos âmes. Car mon joug est doux et mon fardeau léger (1). »... « Quiconque donnera seulement à l'un de ces plus petits un verre d'eau froide à boire, il n'attendra pas sa récompense (2). » L'indulgence de cœur ne trouvera jamais de parole plus pure et plus haute que celle-ci : « Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre (3). » L'innocence, la candeur, la simplicité peuvent-elles être recommandées d'une manière plus touchante : « Je vous le dis, en vérité, si vous ne changez et ne devenez comme de petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux (4). » L'oubli de soi-même dans la charité, le secret dans la piété ont-ils pu inspirer des paroles plus heureuses et plus vives : « Que votre main gauche ne sache pas ce que fait votre droite (5). Lorsque vous jeûnez, ne soyez point tristes, comme les hypocrites. Parfumez votre tête et votre face (6). » Quelle sagesse dans ce mot admirable : « Demain aura soin de lui-même; à chaque jour suffit sa peine (7). » Ces paroles ne recommandent

(1) Matth. xi, 29, 30.
(2) Matth. x, 42. Marc, c. ix, 40.
(3) Jean, viii, 7.
(4) Matth. xviii, 3.
(5) Matth. vi, 3.
(6) Matth. vi, 16, 17.
(7) Matth. vi, 34.

pas l'oisiveté, mais la quiétude dans le travail : il ne faut point en abuser pour recommander l'hypocrisie mendiante et paresseuse, mais elles expriment la confiance et la sécurité de l'âme qui se donne à Dieu. Oublierai-je ces mots où le pardon a trouvé son expression la plus pathétique et la plus déchirante : « Mon Dieu, pardonnez-leur...? » Oublierai-je cette sublime prière, la plus pure qui soit dans aucune doctrine, et si haute qu'elle peut convenir à tous les hommes sans distinction de croyance? Que dire enfin de la parabole de l'Enfant prodigue, de celle du bon Samaritain, de celle du Publicain et du Pharisien, et de tant d'autres récits naïfs et grands, qui de siècle en siècle ont servi à nourrir les âmes populaires, les cœurs simples, les petits et les innocents de la sainte manne de la parole, tandis que les beaux écrits des philosophes demeuraient le mets réservé des raffinés et des délicats?

L'esprit de la morale chrétienne est de demander à l'homme tout ce que l'on peut lui demander; c'est d'exiger de lui le plus grand effort de dévouement, de sacrifice, d'oubli de soi-même, que l'âme humaine puisse, je ne dis pas exécuter, mais concevoir. C'est pourquoi elle est la plus grande morale qui ait jamais paru. Essayez, en effet, de concevoir une obligation morale qui ne soit point prévue dans les principes de l'Evangile, une prescription à ajouter à toutes celles qu'il contient, un devoir nouveau enfin, vous n'y parviendrez pas. On peut bien dire que l'Evangile demande trop à l'homme, mais non qu'il ne lui demande pas assez. Il n'en est pas non plus de l'Evangile comme du stoïcisme, qui demande trop d'un côté, et trop peu de l'autre. Mais

l'Evangile nous impose, tout l'amour de Dieu, tout l'amour des hommes, tout le courage, toute la patience, toute la chasteté, toute la modestie et l'humilité, en un mot, toute la perfection que l'on peut rêver pour l'homme, et non pour un homme qui n'a jamais existé et n'existera jamais, mais pour l'homme véritable, tel que l'a fait la nature. Cette doctrine me paraît contenir la plus parfaite idée de la vertu humaine, et je ne devine pas quel progrès on pourrait faire sur une telle morale, à la condition, bien entendu, qu'on n'y cherche pas autre chose qu'une morale, c'est-à-dire une doctrine de devoir.

Mais une objection s'élève contre cette admirable morale : c'est qu'en présentant l'idée du devoir dans sa perfection, elle semble sacrifier ou négliger le principe du droit ; c'est qu'en exagérant l'obligation, elle ne fait plus la part suffisante de ce qui est permis ; c'est qu'elle donne trop à la vertu et pas assez à la nature : disons quelques mots de cette objection.

Le principe suprême de la morale chrétienne et évangélique est l'amour ou la charité. Or, on ne peut douter que ce principe entendu et appliqué dans toute son extension, ne suffise entièrement et même au delà, pour résoudre tous les problèmes de la vie morale et sociale. Si, par exemple, je fais du bien aux hommes par amour pour eux, il est tout à fait inutile de m'avertir que je ne dois pas leur faire du mal : car le premier contient le second, et si je fais le plus, il va sans dire que je ferai aussi le moins. De même, si c'est par amour des hommes que je ne leur fais pas de mal, il est inutile de m'avertir, que je devrais encore ne pas leur faire de

mal, lors même que je ne les aimerais pas. En d'autres termes, si je suis disposé à accomplir tout mon devoir et au delà de mon devoir, il m'est indifférent de savoir que les autres ont des droits, puisque je veux faire pour eux bien au delà de ce qu'ils ont droit d'exiger. Supposez maintenant que tous les hommes sans exception soient animés des mêmes sentiments, n'est-il pas évident que tous faisant les uns pour les autres tout ce qu'ils peuvent faire, n'ont pas besoin de s'opposer le uns aux autres un droit jaloux, puisque le droit n'est qu'une défense, et qu'une défense est superflue entre personnes qui s'aiment? En un mot, la charité parfaite dévore le droit : ce n'est point qu'il cesse d'exister, mais il n'est plus qu'en puissance. Tel est l'idéal de la société chrétienne; idéal qui est sans aucun doute le plus pur et le plus élevé qu'ait jamais conçu aucune doctrine philosophique et religieuse. Le christianisme, supérieur en cela à toutes les doctrines modernes de réformation et d'émancipation, a pénétré jusqu'au plus profond principe d'action qui soit dans la nature humaine; il a réveillé ce principe, lui a donné conscience de lui-même, en a tiré les effets les plus admirables; et si prévenu qu'on soit, il faut fermer volontairement les yeux à l'évidence, pour nier qu'aujourd'hui encore, si loin qu'il soit de son origine et de sa première ferveur, le christianisme enfante encore des miracles de charité et de dévouement.

Mais voici maintenant les difficultés que rencontre un tel idéal dans l'application. Comme il est de bien loin au-dessus des forces de la nature humaine, il arrive qu'il n'est pratiqué à la rigueur que par quelques âmes d'exception, ou bien dans de certains moments de fer-

veur. La véritable piété étant très-rare, la vraie charité l'est au moins autant. Mais, comme en demandant aux hommes de faire pour leurs frères tout ce qu'il est possible, on ne s'est pas appliqué à fixer tout ce qui est rigoureusement dû à chacun, cette incertitude sur les limites du droit est très-favorable aux lâches interprétations du devoir. Ajoutez que le devoir de charité étant absolu, il est prescrit à ceux qui souffrent d'aimer ceux qui les persécutent : précepte admirable, et vraiment sublime, mais qui fournit malheureusement un aliment à la persécution. Car, remarquez qu'entre ces deux préceptes : faire le bien, et supporter le mal, le second est beaucoup plus facile à appliquer que le premier : car la plupart du temps il s'appuie sur la nécessité même, tandis qu'il faut toujours beaucoup d'efforts pour faire du bien. Supposez maintenant qu'entre les forts et les faibles, la patience soit d'un côté, sans que la charité soit de l'autre, ne voyez-vous pas naître de cette inégalité une cruelle et irremédiable oppression ?

C'est ce qui arriva, par exemple, au moyen âge. Les principes chrétiens tombant au milieu d'une société barbare, où la force était tout, ne purent avoir que des effets partiels et très-incomplets. Dans le chaos, que produisirent la rencontre et le conflit des races vaincues et des races victorieuses, la violence individuelle dut avoir la plus grande part : une société se forma comme elle put ; la force eut le dessus, comme il arrive toujours ; la faiblesse fut heureuse de se cacher à l'ombre de la force : un ordre artificiel les enchaîna l'une à l'autre ; et c'est ce qu'on appela la société féodale. Le christianisme s'accommoda tant bien que mal à cette fausse société : il

en adoucit les maux, il en tira quelques grandes vertus, mais il n'en corrigea pas la radicale injustice.

De là vint que les temps modernes se réveillèrent en invoquant une idée toute différente de l'idée chrétienne : l'idée du droit. Ce n'est pas que ces deux idées soient contraires l'une à l'autre; mais elles sont très-distinctes. Chrétiennement, je dois supporter l'injustice, et même m'en réjouir; en droit, je n'y suis point tenu. Chrétiennement et religieusement, je dois aimer mes persécuteurs ; en droit, je puis m'en défendre, et opposer la force à leur violence : ce qui se concilie difficilement avec le principe de l'amour. Sans nul doute, l'idée chrétienne est plus haute et plus divine que l'idée du droit. Mais celle-ci est indispensable pour maintenir l'ordre dans la société, et empêcher que les uns n'abusent de la candeur et de la charité des autres.

C'est la confusion de ces deux idées, l'idée chrétienne de la charité, et l'idée philosophique du droit, qui a souvent donné le change de nos jours sur le véritable caractère du christianisme, et lui a fait attribuer un sens politique et social, qu'il n'a jamais eu à l'origine. Rien de plus contraire au bon sens que de transformer Jésus-Christ en une sorte de réformateur philanthrope et socialiste. Jésus n'a jamais voulu qu'une seule réforme : l'amélioration des âmes. La seule société qu'il eût devant les yeux, c'est la société céleste, qu'il considérait comme le renversement de la société terrestre. La richesse et la domination qui assurent la supériorité sur la terre sont au contraire pour le ciel une croix et un empêchement. C'est pourquoi, il allait s'écriant : « Malheur à vous, riches, qui avez votre consolation !.. Mal-

heur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim (1)! » C'est pourquoi il dit encore que les riches entreront difficilement dans le royaume des cieux (2), tandis que ce royaume appartient aux pauvres en esprit, c'est-à-dire à ceux qui supportent la pauvreté religieusement. Il en est de la domination, comme de la richesse : « Les princes des nations les dominent; il n'en sera pas ainsi parmi vous. » Dans la cité promise, « les premiers seront les derniers et les derniers seront les premiers (3). » Mais un tel renversement n'aura lieu que dans le royaume du ciel; ou s'il peut se réaliser ici-bas, c'est à la condition que les grands se fassent volontairement petits, et non que les petits aspirent à devenir grands : l'égalité chrétienne est une égalité morale, religieuse, volontaire, et non sociale et politique.

Un point qui n'est pas moins certain, c'est que Jésus, qui n'a aucun caractère de réformateur politique, n'a pas davantage de prétentions au rôle de dominateur et de roi. On sait que c'est en cela même qu'a consisté l'aveuglement des Juifs : leur erreur a été de ne pas reconnaître le Messie, dans celui que n'accompagnait aucun signe sensible de la royauté. Or il est certain que Jésus-Christ n'a jamais réclamé la domination ni pour lui ni pour ses disciples. Comment l'aurait-il fait puisqu'il disait qu'il n'était pas venu pour être servi, mais pour servir (4) : « Mon royaume n'est pas de ce monde (5), disait-il encore. » Tous les textes qui au moyen âge ont

(1) Luc, vi, 24, 25.
(2) Marc, x, 23.
(3) Matth. xx, 25-27; Luc, xxii, 25-27.
(4) Matth. xx, 28.
(5) Jean, xviii, 36.

été interprétés dans le sens de la domination ecclésiastique, n'ont qu'un sens religieux et spirituel. « Fais paître mes brebis, » disait-il à saint Pierre. Il entendait par là : nourris-les de la parole. Lorsqu'il disait : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel (1), » il ne voulait parler évidemment que de la rémission des péchés, et non de la dispense du serment de fidélité envers les puissances. Et lorsqu'il disait : « Allez, enseignez les nations, et les baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » il instituait le sacerdoce et la prédication, mais il ne donnait aucun pouvoir temporel à ses disciples. Quant à lui, il rejetait toute fonction qui avait rapport aux intérêts de la vie. « Maître, disait un de ses disciples, dites à mon frère de partager avec moi mon héritage. » Jésus lui dit : « Qui m'a établi juge sur vous, ou pour faire vos partages (2)? » Enfin, dans le passage le plus célèbre, et le plus souvent cité, Jésus fait le partage entre les puissances, en disant : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu (3). » Il est vrai que dans ces termes généraux, la question reste entière, puisqu'il s'agit toujours de savoir ce qui est à César et ce qui est à Dieu. Mais le principe se détermine par l'application particulière qui en est faite. Or de quoi s'agit-il ? de payer le tribut. Ainsi le tribut est à César. Or, le tribut est le signe de la soumission civile ; il en résulte que César est le véritable chef de l'union civile, c'est-à-dire de l'Etat.

(1) Matth. XVIII, 18.
(2) Luc, XII, 14.
(3) Matth. XXII, 17, 21 ; Luc, XX, 22, 25 ; Marc, XII, 14, 17.

Ainsi Jésus-Christ a séparé le royaume de Dieu et le royaume de l'Etat, et il n'a pas voulu que le premier dominât sur le second.

On peut donc rejeter comme fausses les deux thèses soutenues à diverses époques, et à différents points de vue : la première que le christianisme est une doctrine d'émancipation sociale et politique, qu'il est pour les peuples contre les rois, et qu'il met la force au service du droit; la seconde, que l'Eglise est supérieure à l'Etat, que l'Etat lui doit obéissance et hommage, que le chef de l'Eglise est le chef du monde. Ces deux doctrines sont contraires à la lettre et à l'esprit de l'Evangile. L'Evangile n'est ni démocratique ni théocratique, il ne prêche ni la révolte, ni la domination.

Il est vrai qu'en introduisant un royaume de Dieu dans le royaume de ce monde, le christianisme soulevait par là même la question de savoir comment ces deux royaumes pourraient s'unir, s'entendre, se limiter. Mais cette question est à peine indiquée dans l'Evangile; c'est le problème du moyen âge et des temps modernes.

§ II. — Les Apôtres et les saints Pères.

Le principe du christianisme était l'amour ou la charité. Mais l'on peut distinguer deux formes et deux aspects dans la charité: d'une part, la charité contemplative, celle qui se complaît à goûter les joies de la méditation et de la prière; de l'autre, une charité active, énergique, enflammée du feu du prosélytisme. Tandis que le doux apôtre saint Jean retiré dans les solitudes de Patmos savourait les mystères de l'union

du Verbe avec son Père et avec la nature humaine, et reproduisait dans ses épîtres les accents les plus tendres et les plus paisibles de l'amour évangélique, saint Paul marchait à la conquête du monde ancien, portait la nouvelle parole à Athènes et à Rome, et méritait le nom d'Apôtre des gentils. On peut dire qu'il a été le second fondateur du christianisme en l'établissant au cœur même de la civilisation antique.

Le principe de l'amour des hommes et de la charité entraînait comme sa conséquence légitime la doctrine de l'égalité des hommes, et de l'unité de la race humaine. C'est saint Paul qui a exprimé ces deux doctrines avec le plus d'énergie et de précision : « Il y a plusieurs membres, dit-il, mais tous ne font qu'un seul corps (1) ; » images semblables à celle de Platon dans la République, avec cette double différence que Platon exprime par là l'unité de l'Etat, et que de cette unité il exclut les classes misérables et inférieures, tandis que saint Paul parle de l'unité du genre humain, et qu'il n'en exclut personne : « Il n'y a, dit-il, ni gentil, ni juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni Scythe, ni esclave, ni libre, mais Jésus-Christ est en tous (2). » Il est inutile d'insister sur cette grande doctrine de la fraternité humaine, qui est si incontestablement une doctrine chrétienne. Mais il est un point très-délicat, qui mérite d'être étudié de près, et où se trouve une application très-claire des observations que nous faisions plus haut sur le génie de la morale chrétienne ; c'est la question de l'esclavage.

(1) I. Corinth. xii, 12.
(2) Coloss. iii, ii.

Il y a ici, je crois, un peu d'exagération dans les opinions courantes. C'est le christianisme, dit-on, qui a détruit l'esclavage : et cependant il subsiste encore à l'heure qu'il est dans des pays chrétiens. On reproche aux philosophes païens, tels que Sénèque, Epictète ou les autres, de n'avoir soutenu que des doctrines abstraites, sans conséquences pratiques; et en même temps on fait honneur aux apôtres de n'avoir pas eux-mêmes poussé jusqu'à ces conséquences. Quelle est en effet la doctrine de saint Paul, de saint Pierre, des apôtres en général? c'est d'abord, qu'en Jésus-Christ, il n'y a pas d'esclaves, que tous les hommes sont libres et égaux; c'est ensuite, que l'esclave doit obéir à son maître, et le maître être doux envers ses esclaves (1). Ainsi, quoiqu'il n'y ait point d'esclaves en Jésus-Christ, saint Paul et les apôtres ne nient pas qu'il puisse y en avoir sur la terre. Je suis loin de faire un reproche aux apôtres de n'avoir pas proclamé la nécessité immédiate de l'affranchissement des esclaves. Mais je dis que la question était posée exactement dans les mêmes termes par les philosophes anciens du même temps. Sénèque, il est vrai, ne proclamait que l'égalité morale des hommes et non leur égalité civile; mais saint Paul ne parle non plus que de l'égalité en Jésus-Christ. Sénèque dit au maître de se conduire envers son esclave, comme il voudrait que l'on se conduisît envers lui-même (2). N'est-ce pas dire autant que saint Paul et saint Pierre, qui recommandent au maître la douceur et la bonté? La supériorité du christianisme sur le stoïcisme dans cette

(1) Ephés. VI, 5, 6, 9.
(2) Sén., Ep. ad Lucil., 75.

question tient donc uniquement à la supériorité même de l'esprit chrétien, c'est-à-dire de ce souffle ardent de charité, enflammé par le sentiment religieux, qui obtenait plus facilement le même résultat demandé de part et d'autre, à savoir l'humanité des maîtres envers les esclaves.

S'il nous était permis de faire un rapprochement, nous dirions que la doctrine des apôtres et des Pères sur l'esclavage est la même que leur doctrine sur la propriété. Le christianisme a-t-il nié la propriété ? Non; cependant Jésus-Christ disait : « Si vous voulez être parfait, vendez tous vos biens, et donnez-les aux pauvres (1). » Aussi voyons-nous dans les premiers temps de la ferveur chrétienne, les biens communs entre tous les fidèles (2), et cette communauté persister jusqu'au temps des apologistes. Que dit en effet saint Justin : « Nous apportons tout ce que nous possédons, et nous partageons tout avec les indigents (3). » Que dit Tertullien ? « Tout est commun parmi nous, excepté les femmes (4). » La richesse n'a jamais été approuvée dans les premiers temps du christianisme. Elle inspire même à l'apôtre saint Jacques des paroles si violentes, qu'il est difficile de ne pas y reconnaître un sentiment de révolte populaire, assez contraire à l'esprit évangélique (5). La doctrine des Pères de l'Eglise est uniforme et constante sur la propriété : le riche n'est que le dispensateur des biens

(1) Matth. xix, 20-23.
(2) Act. ii, 44, 45; iv, 32, sqq.
(3) Just. Apolog. I, 14.
(4) Tertull. Apolog. c. 39.
(5) Voy. Jacq. i, 9, 10, 11; ii, 1, 5, 6; v, 1, 2, 399.

du pauvre. Tout ce que nous possédons est à Dieu, il n'y a rien véritablement qui puisse être appelé mien ou tien. Quelques-uns même poussent ces principes très-loin. « La terre, dit saint Ambroise, a été donnée en commun aux riches et aux pauvres. Pourquoi, riches, vous en arrogez-vous à vous seuls la propriété (1)? » Et dans un autre passage plus important encore, parce qu'il est tiré d'un traité philosophique, saint Ambroise nie expressément le droit de propriété : « La nature, dit-il, a mis en commun toutes choses pour l'usage de tous... La nature a créé le droit commun. *L'usurpation a fait le droit privé* (2). » Malgré ces paroles si hardies, malgré le conseil donné par Jésus-Christ au riche de tout vendre et de tout donner, malgré la première communauté des apôtres, dit-on que le christianisme a nié et aboli la propriété, et serait-il juste de le dire? Non, sans aucun doute. Le christianisme a considéré comme la perfection chrétienne de se priver du *sien*; il n'a pas abrogé le droit de chacun. Il a proposé un idéal, dont les hommes peuvent s'approcher par leur libre volonté; mais il n'a point dit que ce fût absolument une injustice de conserver son bien. Saint Pierre même reconnaît expressément le droit de propriété; car dans le passage des Actes des apôtres, où l'on voit Anauie et sa femme frappés à mort pour avoir détourné une partie de leur bien, ce n'est pas ce détournement qui leur est reproché, c'est leur mensonge : « Ne demeurait-il pas toujours à vous, leur dit saint Pierre, si vous aviez voulu le garder? Et après

(1) Ambr. De Nabuthe Jesraelita, c. I, 2.
(2) Ambr. De offic. l. I, c. XXVIII.

l'avoir vendu, n'étiez-vous pas maîtres de l'argent (1)? » La communauté était donc volontaire et non obligatoire. Les Pères disent tous expressément que la richesse et la pauvreté ont été établies pour donner aux riches l'occasion de la libéralité, aux pauvres celle de la patience.

Que faut-il conclure de ces divers passages? C'est qu'en Jésus-Christ, il n'y a pas de riches ni de pauvres, de mien et de tien; que dans la perfection chrétienne, tout est à tous, et que néanmoins la propriété est légitime de droit humain. N'est-ce pas dans le même sens que les Pères ont condamné l'esclavage comme contraire à la loi divine, tout en le respectant comme conforme à la loi humaine? » Les lois du monde, dit saint Chrysostome, connaissent la différence des deux races; mais la loi commune de Dieu l'ignore ; car Dieu fait du bien à tous; il ouvre à tous le ciel indistinctement (2). » Ainsi, il n'est point douteux qu'il n'y a pas d'esclavage de droit divin, mais il y en a un de droit humain. Or, les jurisconsultes stoïciens, en proclamant que la servitude est un état contre nature, tout en la maintenant dans la loi, ne soutenaient-ils point une doctrine tout à fait semblable? Les Pères abondent en passages contraires à l'esclavage : mais nous avons vu aussi un grand nombre de textes contraires à la propriété. En conclut-on que le christianisme a détruit la propriété? Il y a plus, les Pères, en combattant l'esclavage, pour apprendre aux maîtres l'humanité et la charité, le relevaient d'un autre côté, comme favorable à la patience et à l'humilité de l'esclave : « La servitude est un don de Dieu, »

(1) Act. v, 4.
(2) Chrysost., in ep. ad Ephes. vi, 5, 8, homil. xxii, 2.

disait saint Ambroise. C'est par là que brille le peuple chrétien ; que celui qui veut être le premier soit votre serviteur (1). » Pour relever l'esclavage, on montrait Moïse exposé, Joseph vendu, J.-C. crucifié ; et, par de tels exemples, l'esclavage se trouvait tellement ennobli, qu'il n'y avait plus à se plaindre de l'injustice de cette condition (2). Aussi saint Chrysostome ne craint point de tirer de là cette conséquence, que l'esclavage est un bien parce qu'il est pour le chrétien une occasion de mérite: «Pourquoi, dit-il, l'Apôtre a-t-il laissé subsister l'esclavage? afin de vous apprendre l'excellence de la liberté; car de même qu'il est bien plus grand et plus digne d'admiration de conserver, dans la fournaise, les corps des trois enfants sans atteinte; de même il y a bien plus de grandeur et de merveille, non pas à supprimer l'esclavage, mais à montrer la liberté jusque dans son sein? » ... « C'est pourquoi, dit-il encore, l'Apôtre ordonne de rester esclave. Si l'on ne pouvait, esclave, rester ce que doit être un chrétien, ce serait pour les gentils une belle occasion d'attaquer la faiblesse de notre religion; comme au contraire, ils admireront sa force, s'ils voient qu'elle ne souffre rien de l'esclavage (3). »... « Les esclaves chrétiens ne demandent pas cela de leurs maîtres (la libération après six ans, comme dans la loi juive), car l'autorité apostolique ordonne aux esclaves de rester soumis à leurs maîtres, de peur que le nom de Dieu ne soit blasphémé (4). »

(1) Ambr. de Paradis. XIV, § 72.
(2) Wallon, *Hist. de l'esclavage*, t. III, part. III, c. VIII, p. 325.
(3) Chrys. in Genes. serm. V, 1, cf. in ep. I, ad Corinth. Homil. XIX, 4.
(4) Aug. Quæst. in Exod. LXXVII.

Voici enfin un passage de Lactance qui prouve, d'une manière frappante, l'identité des doctrines chrétiennes primitives sur la propriété et sur l'esclavage. « Dieu, qui a fait les hommes, a voulu qu'ils fussent tous égaux. Comme il leur a distribué également sa lumière, il a donné à tous l'équité et la vertu. *Devant Dieu*, il n'y a ni *esclave* ni *maître;* car, puisqu'il est notre père commun, nous sommes tous libres. *Devant Dieu*, il n'y a de *pauvre* que celui qui manque de justice, de *riche* que celui qui est plein de vertus. » Ce qui a causé, suivant Lactance, la chute de l'empire romain, c'est l'excès de l'inégalité dans les conditions. « Sans égalité, point de patrie. » Mais de quelle égalité veut-il parler? de l'égalité du riche et du pauvre, en même temps que celle du maître et de l'esclave. « Eh quoi, dira-t-on, n'y a-t-il point parmi vous des *riches* et des *pauvres*, des *maîtres* et des *esclaves?* N'y a-t-il rien qui les distingue? *Rien;* et si nous nous nommons frères, c'est que nous nous croyons égaux. Car nous ne mesurons pas les biens humains par le corps, mais par l'esprit; et quelle que soit la diversité des conditions corporelles, nous n'avons pas d'esclaves, nous n'avons que des frères en esprit, ou des compagnons de servitude en religion (1). »

Ainsi, les Pères de l'Eglise ont considéré de la même façon l'esclavage et la propriété; c'étaient deux choses qui ne devaient pas être dans l'état d'innocence ou dans l'état parfait, mais qui peuvent être et sont permises dans l'état où se trouve l'homme aujourd'hui. On conseillait au riche d'abandonner ses richesses,

(1) Lactan. Inst. chrét. l. v, c. xiv, xv.

et au maître d'affranchir ses esclaves; on recommandait aux pauvres la patience, et aux esclaves la docilité. Ainsi la distinction de maîtres et d'esclaves n'est pas considérée dans saint Paul et dans les apôtres comme plus injuste que la distinction de riches et de pauvres; et l'égalité sociale ne doit pas être entendue dans un autre sens que la doctrine de la communauté. Il est vrai qu'en J.-C. tous les hommes sont frères, et qu'il n'y a pas d'esclaves; mais, en J.-C., personne ne possède rien à soi. Dans le monde, la propriété est admise comme un fait légitime; et de même l'esclavage est un fait légitime. Sans doute le christianisme a affranchi beaucoup d'esclaves, mais comme il fondait des hôpitaux, au nom de la charité, mais non pas au nom du droit: distinction essentielle, sans laquelle on ne peut comprendre comment les plus grands docteurs chrétiens, saint Augustin, saint Thomas et Bossuet ont admis la justice de l'esclavage.

Lorsque la société chrétienne se fut étendue, lorsqu'elle fut devenue pour ainsi dire le monde entier, il fut de plus en plus nécessaire de s'accommoder aux conditions de la société civile, et de diminuer quelque chose de l'enthousiasme des premiers temps. Aussi voyons-nous saint Clément d'Alexandrie essayer de tempérer les interprétations excessives que l'on faisait des paroles de l'Evangile sur les riches, et saint Augustin établir expressément la propriété et l'esclavage, la première sur le droit civil, le second sur la loi du péché.

Clément d'Alexandrie, dans son traité : *Quel riche peut être sauvé?* essaye de déterminer le sens de

cette parole évangélique : « Que jamais un riche n'entrera dans le royaume des cieux ; » et de cet autre passage : « Vends ce que tu as, et donnes-en le prix aux pauvres. » Ces paroles, prises à la lettre, inquiétaient les riches. Saint Clément écrit pour les rassurer. Au sens littéral il substitue le sens figuré ; à l'abandon des richesses, le mépris des richesses. « Comment faut-il entendre ces paroles : *vends ce que tu as?* Est-ce à dire qu'il faut rejeter toutes ses richesses, et renoncer à son argent? Non, mais chasser de son esprit les vains jugements sur les richesses, l'amour effréné de l'or, la souillure de l'avarice, les inquiétudes, les épines du siècle... Ce n'est point une si grande chose que de n'avoir pas de richesses. Autrement, ceux qui sont dépourvus de tout moyen d'existence, qui sont jetés mendiants sur les chemins, ignorant Dieu et la justice de Dieu, par cette seule raison qu'ils sont accablés par la pauvreté, seraient les plus heureux et les plus religieux des hommes. Ce n'est point une chose nouvelle que de renoncer aux richesses, et que de les répandre sur les indigents : beaucoup, avant l'arrivée du Sauveur, l'avaient déjà fait, afin de se livrer à l'étude des lettres et d'une sagesse morte, ou afin d'obtenir, par une vaine jactance, l'illustration de leur nom : Anaxagore, Démocrite, Cratès. » Il se peut que beaucoup d'anciens eussent donné l'exemple de la libéralité et du sacrifice de leurs biens ; mais il faut reconnaître que beaucoup aussi ont donné l'exemple et les préceptes du mépris des richesses, et que réduire à ces termes l'enseignement du Christ, c'est en diminuer de beaucoup la portée. Lorsque J.-C. disait au riche : Vends tes biens, il ne lui demandait pas seule-

ment de renoncer à l'amour de la richesse, mais à la richesse elle-même. On voit donc déjà dans saint Clément une tendance à s'accommoder avec les nécessités humaines. Rien de plus raisonnable que les principes suivants, mais rien de moins conforme à l'enthousiasme apostolique. « Ne vaut-il pas mieux, dit-il, que chacun, en conservant des richesses médiocres, évite, pour lui-même l'adversité, et vienne au secours de ceux qui ont besoin? Quel partage pourrait-il y avoir entre les hommes, si personne n'avait rien? Si nous ne pouvons remplir les devoirs de la charité sans argent, et si, en même temps, il nous est ordonné de rejeter les richesses, n'est-ce pas contradictoire, n'est-ce pas nous dire à la fois de donner et de ne pas donner, de nourrir et de ne pas nourrir, de partager et de ne pas partager? ce qui est extravagant. » Saint Clément conclut en ces termes: «Puisque les richesses ne sont par elles-mêmes ni bonnes, ni mauvaises, il ne faut donc point les blâmer... Lorsqu'il nous est ordonné de renoncer à toutes richesses, et de vendre tous nos biens, il faut entendre ces paroles des passions et des mauvais sentiments de notre esprit. » C'est cette doctrine tempérée et prudente qui l'a définitivement emporté dans l'Eglise. L'Eglise a cessé de condamner la richesse, et de demander aux hommes un partage impossible. Elle a consenti à ce que chacun gardât le sien, pourvu que ce fût dans un esprit religieux, et elle s'est contentée de demander pour les pauvres le superflu : témoignage de condescendance que le christianisme triomphant a dû avoir pour les faiblesses humaines aussitôt que le monde civilisé est devenu tout entier chrétien.

Saint Clément reconnaît donc le droit de posséder la richesse, de la garder, et de s'en servir avec modération. Saint Augustin, de son côté, cherche à expliquer le droit de propriété. « De quel droit chacun possède-t-il ce qu'il » possède? N'est-ce pas de droit humain? Car, d'après » le droit divin, Dieu a fait les riches et les pauvres du » même limon; et c'est une même terre qui les » porte. C'est donc par le droit humain que l'on » peut dire : Cette villa est à moi, cette maison est » à moi, cet esclave est à moi; mais le droit humain » n'est pas autre chose que le droit impérial. Pourquoi? » Parce que c'est par les empereurs et les rois du siè- » cle que Dieu distribue le droit humain au genre hu- » main. Otez le droit des empereurs; qui osera dire : » Cette villa est à moi, cet esclave est à moi, cette mai- » son est à moi?.. Ne dites donc pas : Qu'ai-je affaire » au roi? car alors qu'avez-vous affaire avec vos pro- » pres biens? C'est par le droit des rois que les posses- » sions sont possédées. Si vous dites : Qu'ai-je affaire au » roi, c'est comme si vous disiez : qu'ai-je à faire avec » mes biens ? vous renoncez par là même au droit en » vertu duquel vous possédez quelque chose (1). »

C'est encore saint Augustin qui nous donne sur la question de l'esclavage l'opinion la plus précise et la plus importante. Il a tranché la difficulté, soulevée par les doctrines des apôtres : il a démêlé l'équivoque qui était au fond du principe de l'égalité, invoqué par tous les Pères : enfin il a fondé la théorie qui a subsisté dans les écoles à travers tout le moyen âge, jusqu'au XVII[e] siècle.

(1) August. In Evang. Joannis. Tract. VI, 25, 26.

Dans la vraie idée chrétienne, le commandement n'a lieu que dans l'intérêt de ceux auxquels on commande : le gouvernement n'est en quelque sorte qu'un service rendu à ceux qui sont gouvernés. Tel est l'ordre naturel. Dieu a voulu que l'homme commandât aux bêtes ; mais il ne l'a point fait pour dominer sur les autres hommes. Mais, selon saint Augustin, « l'ordre de la nature a été renversé par le péché ; et c'est avec justice que le joug de la servitude a été imposé au pécheur.... Le péché a seul mérité ce nom, et non pas la nature... Dans l'ordre naturel où Dieu a créé l'homme, nul n'est esclave de l'homme ni du péché ; l'esclavage est donc une peine... C'est pourquoi l'Apôtre avertit les esclaves d'être soumis à leurs maîtres et de les servir de bon cœur et de bonne volonté, afin que s'ils ne peuvent être affranchis de leur servitude, ils sachent y trouver la liberté, en ne servant point par crainte, mais par amour, jusqu'à ce que l'iniquité passe et que toute domination humaine soit anéantie, au jour où Dieu sera tout en tous (1). »

Dans cette théorie on doit remarquer les points suivants : 1° l'esclavage est injuste en droit naturel. Ce qui est contraire à la doctrine d'Aristote, conforme à celle des stoïciens ; 2° l'esclavage est juste, comme conséquence du péché. C'est là le principe nouveau particulier à saint Augustin. Il a trouvé un principe de l'esclavage, qui n'est ni l'inégalité naturelle, ni la guerre, ni la convention ; mais le péché. L'esclavage n'est plus un fait transitoire, que l'on accepte provisoirement, pour ne

(1) De civ. Dei, l. xix, 14-15.

pas soulever une révolution sociale : c'est une institution devenue naturelle, par suite de la corruption de notre nature ; 3° il ne faut point dire, que l'esclavage venant du péché est détruit par Jésus-Christ qui a détruit le péché. Car d'abord, le péché subsiste après Jésus-Christ, et aussi les conséquences du péché, la maladie, la mort : l'esclavage est une de ces conséquences ; il est donc nécessaire. De plus, saint Augustin dit qu'il durera jusqu'à ce que l'iniquité passe, et que toute domination humaine soit anéantie. Mais tant que la société subsistera, il est impossible que toute domination humaine soit anéantie, puisqu'il y aura toujours quelques hommes qui commanderont à d'autres : donc l'esclavage doit subsister autant que la société. Enfin, quand est-ce que toute domination humaine sera anéantie ? Saint Augustin nous le dit : « Au jour où Dieu sera tout en tous. » Mais ce jour n'aura lieu qu'à l'accomplissement des siècles. C'est donc seulement dans la cité divine que Dieu sera tout en tous, et que l'esclavage sera détruit. Ainsi l'argumentation de saint Augustin conclut au maintien de l'esclavage : opinion qui ne mériterait pas d'être relevée avec tant de soin au milieu de tant de témoignages contraires des Pères de l'Eglise, si l'on ne savait qu'elle a été la puissance de l'autorité au moyen âge. Aristote et saint Augustin fournissant tous deux des arguments en faveur de l'esclavage ont arrêté ou retardé les progrès des idées sur cette question pendant dix ou douze siècles.

Que conclure de cette discussion ? Croit-on que nous voulions nier que le christianisme ait eu la plus grande part à l'abolition de l'esclavage ? Loin de là. Aucune doctrine à nos yeux n'a plus fait pour l'humanité ; et nous

accorderons sans peine qu'il était plus nécessaire de relever l'esclave moralement et religieusement que de lui donner l'égalité civile. Mais comme nous faisons ici l'histoire des idées et des opinions, il nous paraît cependant légitime et indispensable de préciser le caractère propre des doctrines. Or qu'avons-nous signalé? C'est que l'égalité du maître et de l'esclave n'était proclamée qu'au nom du droit religieux, du droit divin; qu'en Jésus-Christ seul, le maître et l'esclave sont égaux. Sans doute une telle égalité suffirait et au delà, si le droit divin, le vrai droit céleste pouvait s'appliquer rigoureusement sur la terre; et, à n'en pas douter, si la société chrétienne fût restée ce qu'elle était dans les premiers temps, elle eût établi une égalité parfaite, comme elle avait réussi à établir la communauté Mais la société chrétienne devenant la société tout entière, une telle égalité était impossible : la cité céleste se confondant avec la cité terrestre, dut en subir les lois. De là une distinction entre l'ordre divin et l'ordre humain, l'un où il n'y a plus ni maîtres, ni esclaves, l'autre où les conséquences du péché maintiennent l'inégalité. C'est pourquoi nous voyons l'esclavage, quoique adouci dans la pratique, accepté en théorie par les scholastiques, défendu jusqu'au XVII[e] siècle par Bossuet, et maintenu encore à l'heure qu'il est dans des nations chrétiennes avec l'autorité des docteurs chrétiens. L'erreur des Pères, si j'ose dire, est de n'avoir pas aperçu entre le droit divin, droit mystique qui n'est pas de ce monde, et le droit humain ou positif, un droit naturel qui déclare simplement et expressément qu'un homme ne peut pas être l'esclave d'un autre homme; que cela est injuste, que

la charité de l'un, la patience de l'autre peut rendre cet état tolérable, ou même noble et excellent, mais non juste; que le péché ne peut pas avoir eu pour conséquence de rendre un homme l'instrument d'un autre. Or, ce n'est qu'aux XVIe et XVIIIe siècles que ces principes ont été exprimés et défendus, et ce n'est qu'à partir de cette époque qu'on a pu espérer de voir l'esclavage disparaître définitivement du monde.

Le même oubli du droit naturel a égaré les Pères dans leur théorie de la propriété comme dans celle de l'esclavage. Que disent-ils? C'est qu'en Jésus-Christ il n'y a pas de mien et de tien. Rien de plus vrai sans doute : dans l'ordre divin, dans l'ordre de la charité absolue, là où les hommes seraient tout en Dieu, la différence et l'inégalité des biens serait impossible. Mais les Pères ont bien vu qu'un tel état de choses n'est pas réalisable ici-bas. Qu'ont-ils fait? Ils ont établi la propriété sur le droit humain, sur le droit positif, le droit impérial. De là ce dilemme : ou l'esclavage est légitime, puisqu'il est fondé, comme la propriété elle-même, sur la loi civile, ou la propriété est illégitime, puisqu'en Jésus-Christ il n'y a pas plus de pauvres et de riches que de maîtres et d'esclaves. Au contraire, en droit naturel, les mêmes principes qui font que la propriété est une chose juste, font que l'esclavage est une chose injuste. Tandis que les Pères de l'Eglise absolvent ou condamnent ces deux faits en même temps et par les mêmes principes, le droit naturel admet l'un et repousse l'autre. La propriété est une chose juste, et voilà pourquoi la communauté est une utopie ou une barbarie : une utopie si on la suppose fondée sur le dévouement universel; une barbarie, si

on l'exige par la force. L'esclavage est une chose injuste, et voilà pourquoi l'abolition de l'esclavage n'est point une utopie; car la société chrétienne qui ne peut pas s'élever jusqu'à l'idéal de la charité, peut et doit s'affranchir de l'injustice. Enfin, par les mêmes principes, il y a deux sortes d'inégalité : l'inégalité du maître et de l'esclave qui est absolument injuste; l'inégalité du riche et du pauvre, qui n'est pas injuste, quoiqu'elle doive être atténuée autant que possible par la volonté des hommes et par l'équité des lois.

C'est la même ignorance, le même oubli du droit naturel qui a fait également rétrograder la doctrine chrétienne sur un autre point non moins important que l'esclavage, la liberté de conscience. C'est encore ici saint Augustin qui marque le point d'arrêt, et le retour en arrière.

La question de la liberté de conscience, à peine connue de l'antiquité, ne commença à se soulever que lorsque les chrétiens, en refusant de sacrifier aux idoles, semblèrent porter atteinte à la majesté de l'empire lui-même. Leur principe était : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, » et tout en restant fidèles citoyens dans l'ordre politique, ils résistaient dans l'ordre religieux. Ainsi naquit la question de la liberté de conscience. C'était la pensée qui animait tous les apologistes. « Nous demandons le droit commun, disait Athénagoras ; nous demandons à ne point être haïs et persécutés, parce que nous nous nommons chrétiens (1). » « La religion, dit Lactance est la seule chose où la li-

(1) Athén. Apolog. n, 2.

berté ait élu domicile. Elle est, par-dessus tout, volontaire, et nul ne peut être forcé à adorer ce qu'il ne veut pas. Il peut le feindre, mais non pas le vouloir. Quelques-uns, vaincus par la crainte des supplices, ou par les tortures elles-mêmes, ont pu consentir à des sacrifices exécrables... mais une fois libres, ils retournent à Dieu, et essaient de l'apaiser par les prières et par les larmes (1). » Les paroles de Tertullien sont encore plus remarquables : « Voyez, dit-il, s'il est à la gloire de l'infidélité d'ôter la liberté de la religion, d'interdire le choix de la divinité, de ne point me permettre d'honorer qui je veux, et de me contraindre à honorer qui je ne veux pas. Personne ne veut des honneurs contraints, pas même un homme... N'est-il pas inique de forcer des hommes libres à sacrifier malgré eux (2)? »

Telles furent les doctrines de l'Eglise militante. Que devinrent-elles après la victoire? L'Eglise a conquis son propre droit : accordera-t-elle le même droit aux doctrines qui lui sont contraires? Dans les premiers temps on ne peut pas dire que l'Eglise ait renoncé à ses principes de patience et de douceur. On peut trouver encore dans saint Chrysostome de belles paroles en faveur de la liberté de conscience. Mais la lutte des catholiques et des ariens, et en Afrique, la lutte des catholiques et des donatistes répandirent l'intolérance et la persécution. Sont-ce les hérétiques eux-mêmes qui en ont donné le premier exemple? Cela est possible. Mais bientôt on vit le plus grand docteur de l'Eglise latine, saint Augustin en donner la théorie. Grâce à l'autorité

(1) Lact. Epitom. Divin. Inst. c. LIV.
(2) Tertul. Apol. c. 24, ad. scap. c. 2.

de son nom, cette théorie a passé dans toutes les écoles du moyen âge, elle a alimenté le fanatisme du XVIe siècle, et a été invoquée par les protestants aussi bien que par les catholiques : enfin, dans le XVIIe siècle encore, le nom de saint Augustin a été mêlé aux discussions du temps sur le droit de contraindre les consciences. On ne peut donc nier l'importance historique de l'opinion de saint Augustin dans cette question.

Saint Augustin ne fut pas d'abord favorable à l'emploi de la force pour imposer la foi. « Ma première opinion, dit-il, était que personne ne peut être contraint par force à entrer dans l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion, vaincre par le raisonnement, de peur de transformer en faux catholiques ceux que nous avions connus hérétiques déclarés (1). » Mais depuis il fut ramené à d'autres sentiments, non pas, dit-il, par des raisonnements opposés, mais par l'exemple des faits. Ainsi toute sa petite ville qui était d'abord dans l'hérésie de Donat avait été contrainte par les lois impériales à revenir à la foi catholique, et il paraît qu'elle y montrait la même ardeur (2). Cet exemple et plusieurs autres l'amenèrent à penser que c'était pour le bien des hérétiques qu'on les contraignait à changer de foi. Agir autrement, dit-il, ce serait leur rendre le mal pour le mal. Si nous voyions un de nos

(1) Epist. XCIII, 17 ; ep. CLXXXV, VII, 25. Nonnullis fratribus videbatur, in quibus ego eram, non esse petendum ab imperatoribus ut ipsam hæresim juberent omnino non esse.

(2) Ep. XCIII, 1. De multorum correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt, et à pristino errore se liberatos esse lætantur. XCIII. Ita hujus vestræ animositatis perniciem detestari, ut in ea nunquam fuisse credatur.

ennemis, qui dans le transport de la fièvre courrait à un précipice, ne serait-ce pas lui rendre le mal pour le mal, que de lui permettre de s'y jeter, si nous pouvions l'en empêcher en l'enchaînant (1)? Tous, il est vrai, ne profitent pas également de cette médecine salutaire. Mais faut-il les abandonner tous, parce que quelques-uns sont incurables (2)? On n'est pas toujours ami en épargnant, ni toujours ennemi en frappant. Les blessures d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi. Il vaut mieux aimer avec sévérité, que de tromper avec douceur. Il est plus humain d'ôter le pain de la bouche à celui qui, sûr de son pain, négligera la justice, que de rompre le pain avec lui, pour qu'il se repose dans les séductions de l'injustice (3).

Les donatistes se servaient de la persécution dont ils étaient victimes pour prouver la justice de leur cause. Mais il ne suffit pas de souffrir la persécution pour avoir raison. Le Seigneur a dit : Heureux celui qui souffre la persécution ; mais il a ajouté : *pour la justice* (4). Quelquefois celui qui est persécuté est injuste, et celui qui persécute est juste. Il peut arriver que les bons persécutent les méchants, comme les méchants peuvent persécuter les bons : mais ceux-ci le font par injustice, ceux-là par une juste sévérité ; les uns cruellement, les autres avec modération (5). Les bons et les méchants peuvent faire la même chose, mais dans des desseins différents : Pharaon et Moïse ont l'un et

(1) Ep. CXIII, 2.
(2) Ep. CXIII, 5.
(3) Ep. CXIII, 4.
(4) Ep. CXIII, 8, CLXXXV, 8.
(5) Ep. CXIII, 8.

l'autre persécuté le peuple hébreu ; mais le premier par tyrannie, le second par amour (1). On ne trouve pas, il est vrai, dans les Evangiles, que les apôtres aient jamais rien demandé aux rois de la terre contre les ennemis de l'Eglise ; mais comment l'eussent-ils fait, les rois d'alors n'étant pas chrétiens (2) ? L'histoire de l'Eglise est figurée dans celle de Nabuchodonosor : au temps de son incrédulité, il contraignait les fidèles d'adorer les idoles : c'est l'image de la persécution injuste que les empereurs païens infligeaient aux chrétiens. Mais au temps de sa conversion, il punissait des mêmes peines quiconque blasphémait Dieu ; image de la persécution que les empereurs chrétiens doivent infliger aux hérétiques (3).

On dit que l'Ecriture n'autorise pas l'emploi de la force. Mais n'est-il point écrit : « Contraignez d'entrer tous ceux que vous rencontrerez. » Ne voyons-nous pas l'apôtre Paul contraint par la violence du Christ à adorer la vérité (4). Jésus ne dit-il pas lui-même : « Personne ne vient vers moi que celui que le Père a attiré à moi (5). » Enfin, Dieu lui-même n'a pas épargné son Fils, et l'a livré pour nous aux bourreaux (6), *Deus proprio Filio non perpercit.*

Tels sont les arguments (7), ou plutôt les sophismes,

(1) Ep. cxxIII, 6.
(2) Ep. cxIII, 9, et cxxxv, c. v, 19.
(3) Ep. cxIII, 9, et CLXXXV, c. II, 8.
(4) Ep. cxIII, 5, et CLXXXV, c. VI, 22.
(5) Ep. XIII, 5.
(6) Ep. cxIII, 5, et CLXXXV, c. VI, 22, la même idée sous une autre forme. « Quis enim nos potest amplius amare quam Christus, qui animam suam posuit pro ovibus suis. »
(7) Les mêmes arguments se retrouvent dans la lettre CLXXXV, *De correctione donatistarum.*

que saint Augustin a eu le malheur d'inventer, sans se douter du triste succès qu'ils devaient avoir, et de leurs lamentables conséquences. Ces doctrines ne sont pas seulement une atteinte au droit naturel, auquel personne ne songeait alors, mais aux principes chrétiens eux-mêmes dont elles faussaient complétement le sens véritable. C'est là que nous voyons pour la première fois le *compelle intrare*, entendu dans un sens violent et grossier. Le coup de foudre qui a frappé saint Paul devient un encouragement à employer le fer et le feu contre les consciences égarées. L'attrait mystérieux et intérieur de la grâce divine, qui fait dire à Jésus-Christ : « Nul ne vient à moi, s'il n'est attiré par mon Père, » devient pour saint Augustin l'image et la justification de la contrainte matérielle, exercée par le bras séculier. Enfin, par un rapprochement que je ne crains pas d'appeler sacrilége, il invoque l'immolation divine elle-même comme une invitation à ne pas plus épargner nos frères, que Dieu n'a épargné son Fils (1). Ainsi, la philosophie chrétienne, à mesure que son domaine s'étendait sur un plus grand nombre d'âmes, et qu'elle grandissait en autorité, semblait s'éloigner peu à peu de ce merveilleux esprit de mansuétude et de fraternité qui avait été la gloire des apôtres et des martyrs.

Passons maintenant à la politique des apôtres et des Pères. C'est dans saint Paul qu'il faut chercher les principes de cette politique. On connaît ce célèbre pas-

(1) Dans la tragédie de don Carlos, Schiller prête au grand inquisiteur, dans son entretien avec Philippe II, ce mot, justement admiré de Mme de Staël : « Dieu lui-même n'a pas épargné son Fils. » Mme de Staël et probablement Schiller lui-même ne se doutaient pas que ce mot est de saint Augustin.

sage si souvent cité, si controversé, interprété dans tous les sens, et qui peut se prêter en effet à bien des explications : « Que toute personne soit soumise aux puissances, dit saint Paul. Toute puissance vient de Dieu. Celui qui s'oppose aux puissances s'oppose à l'ordre de Dieu... Le prince est le ministre de Dieu pour exercer sa vengeance (1). » Que disent ces paroles? Contiennent-elles le principe du droit divin, et la justification du pouvoir absolu ? Ou, comme l'ont cru les théologiens du moyen âge, ces principes peuvent-ils se concilier avec la liberté du peuple, et admettent-ils quelques restrictions ?

En principe, nous l'avons vu, l'égalité est absolue dans le royaume du Christ, les premiers sont les derniers, nul ne domine sur les autres. Mais un tel royaume est-il de ce monde? non. Dans le monde, il faut rendre à César ce qui est à César. Voilà la politique évangélique. Que dit maintenant saint Paul ? Que toute puissance vient de Dieu, que le prince est le ministre de Dieu, que résister au prince, c'est résister à Dieu. Ainsi, le prince représente Dieu sur la terre. C'est, à ce qu'il semble, le principe même du droit divin. Mais, remarquons-le, en disant : *omnis potestas*, saint Paul n'explique pas de quelle espèce de puissance il entend parler; et il est certain que cette parole peut s'appliquer à toutes les formes d'autorité qui sont parmi les hommes. Il est vrai que saint Paul dit : le prince, ce qui impliquerait surtout la forme monarchique. Mais il ne faut pas oublier qu'il parlait sous l'empire romain, qu'il n'y avait plus alors

(1) Rom. XIII, 1, 7.

qu'une sorte d'autorité dans le monde, que saint Paul ne faisait point une théorie générale, mais une exhortation particulière : il devait donc appeler le pouvoir du nom qu'il avait de son temps. Ainsi, l'autorité civile vient de Dieu, l'ordre de la société est établi par Dieu, il faut obéir à la loi ou à celui qui représente la loi : voilà la doctrine de saint Paul. Une telle doctrine n'est pas la justification du despotisme : elle s'applique à toute forme de gouvernement, à celle qui fait la part de la liberté, comme à celle qui la supprime; car là où la liberté est dans la loi, là où elle est représentée ou défendue par certaines institutions, comme les éphores à Sparte, les tribuns à Rome, les parlements dans les temps modernes, ces institutions mêmes sont encore des puissances auxquelles il faut obéir.

Mais si la liberté se concilie avec le principe, n'est-il pas vrai de dire aussi que toute forme de gouvernement, même tyrannique, s'en accommode également? Car nous ne voyons dans saint Paul aucune restriction. Il faut, dit-il, obéir aux puissances. Toute puissance vient de Dieu. Donc, lorsque les docteurs du moyen âge, et principalement saint Thomas, essayaient de limiter cette doctrine, en y ajoutant cette restriction : toute puissance juste (*modo sit justa*), ils étaient, je crois, infidèles à la lettre et à la pensée de saint Paul. Saint Pierre disait également : « Soyez soumis à vos maîtres, lors même qu'ils sont fâcheux et malfaisants. » Je suis bien loin de soutenir que le christianisme justifie ou autorise la tyrannie : car le principe de la charité est toujours là qui impose au prince l'obligation d'être juste et bon, en même temps qu'aux sujets d'être obéissants. Il n'en

est pas moins vrai que, selon saint Paul, toute puissance vient de Dieu, fût-elle mauvaise.

Mais si saint Paul ne fait pas de différence entre les puissances, il n'en fait pas davantage entre les personnes soumises à l'obéissance, entre les fidèles et les infidèles, les ecclésiastiques et les laïques; et il dit sans aucune réserve : que *toute* personne soit soumise. Il ne fait pas non plus d'exception, lorsqu'il dit : « Rendez le tribut à qui vous devez le tribut; » et il se croit si peu indépendant de César, que lui-même, dans un passage invoqué souvent au moyen âge, s'écrie dans sa persécution : « J'en appelle à César (1). » Il n'y a donc point de traces à cette époque de lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cependant il y a une limite à l'obéissance : c'est lorsque le pouvoir veut forcer les fidèles à nier la parole de Dieu ; c'est alors qu'il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu. De là ce principe : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes (2). » Principe qui n'a point d'autre sens que celui que nous avons fixé, et qui laisse intact le devoir de l'obéissance, en dehors de la foi. Enfin ce défaut d'obéissance, pour tout ce qui regarde la foi, ne va pas jusqu'à la résistance armée. Le chrétien doit mourir plutôt que de déplaire à Dieu; mais il ne doit point se défendre : de là le martyre.

La politique des Pères est en tout conforme à celle de saint Paul : obéissance à l'Etat en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu. Tertullien, dans son Apologie, oppose la soumission des chrétiens à l'esprit de liberté et d'opposition des philosophes. « Combien de philo-

(1) Act. xxv, 11.
(2) Act. v, 29.

sophes, dit-il, aboient contre les princes, sans que vous y trouviez à redire ! » Ce n'est point parmi les chrétiens qu'il faut chercher des meurtriers : « D'où viennent les Cassius, les Niger, les Albinus et ceux qui entre deux lauriers ont assassiné César ? D'entre les Romains, mais non pas d'entre les chrétiens. ... Hippias, pour avoir menacé la liberté de la république, est assassiné. A-t-on jamais vu un chrétien commettre un tel crime pour tous les siens persécutés avec tant d'atrocité (1)? »... « Le chrétien n'est l'ennemi de personne ; comment le serait-il de l'empereur qui a été établi par Dieu ; il doit l'aimer, le révérer, l'honorer, faire des vœux pour son salut. Nous honorons donc l'empereur ainsi qu'il nous est permis et qu'il lui convient, comme le premier après Dieu, comme celui qui n'a que Dieu au-dessus de lui (2). » Ce sont là, à ce qu'il nous semble, des paroles bien fortes : il est difficile de dire davantage en faveur de la puissance, et cependant ce n'était pas dire assez. Il y avait un point sur lequel les chrétiens étaient rebelles, et il faut le dire, mauvais citoyens : c'était, en refusant de reconnaître la divinité impériale. « Je veux bien appeler l'empereur un maître, dit Tertullien, mais, dans le sens ordinaire, non, si l'on veut me forcer à avouer qu'il est maître à la place de Dieu. Je suis libre pour lui ; Dieu est mon seul maître... Comment le père de la patrie serait-il un maître (3)? »

Telle fut la politique de l'Eglise, tant qu'elle fut persécutée. Lorsqu'elle devint victorieuse, cette politique

(1) Tert. Apolog. 35, 46.
(2) Tert. ad Scapul. c. 2.
(3) Tert. Apolog. c. 34.

ne changea pas tout à coup. Ce fut alors le plus beau moment de la politique chrétienne. L'Eglise obéissante, mais respectée, n'intervenant auprès des empereurs que pour défendre la justice, employant contre le crime non pas l'anathème, mais la supplication ; ne soulevant pas les sujets contre les souverains, mais fermant les portes de l'Eglise à celui qui s'en était rendu indigne : tel fut l'exemple donné par saint Ambroise, exemple dangereux, il est vrai, et dont on devait plus tard abuser, mais qui ne paraît alors que l'acte courageux de la conscience et le droit de la piété (1).

Tout en maintenant l'autorité morale de l'Eglise, et en soutenant, dans certains cas, ses droits avec énergie, saint Ambroise a toujours reconnu l'indépendance et la supériorité du pouvoir temporel : « Si l'empereur demande le tribut, dit-il, nous ne le refusons pas ; les champs de l'Eglise payent tribut. Si l'empereur désire nos champs, il a le pouvoir de les prendre, personne de nous ne résistera... nous payons à César ce qui est à César.... (2) » « Jésus-Christ nous a donné une grande preuve de la soumission où les chrétiens doivent être des puissances supérieures et de l'obligation où nous sommes de payer le tribut aux princes de la terre. Si le Fils de Dieu a payé le cens, qui es-tu donc toi qui prétends ne point le payer ? Lui l'a payé, qui ne possédait rien, et toi qui as recherché les gains du siècle, tu ne reconnaîtrais pas les obligations que tu dois au siècle (3) ! » .... « Si tu veux ne rien devoir à César,

(1) Cette situation de l'Eglise au IVe siècle est admirablement peinte dans le Tableau de l'Eloquence chrétienne de M. Villemain.

(2) Ambr. Orat. de basilicis tradendis, 38, t. III (éd. Bénéd.), p. 872.

(3) Ambros. Oper. t. II, Exp. Evang. sec. Luc. l. IV, p. 73.

ne possède aucune des choses qui sont du monde; mais si tu veux posséder des richesses, sois soumis à César (1). » Cette doctrine est aussi celle de saint Augustin : « Ecoutez, Juifs; écoutez, gentils; écoutez, royaumes de la terre, je n'empêcherai pas votre domination dans le monde (2). » .... « L'Eglise, composée des citoyens de la Jérusalem céleste, doit servir sous les rois de la terre. Car la doctrine apostolique dit : que toute âme soit soumise aux puissances. Et le Seigneur lui-même n'a pas dédaigné de payer le tribut, et il a ordonné de servir les puissances, jusqu'à ce que l'Eglise soit délivrée, *quousque Ecclesia liberetur* (3)... « En quoi les chrétiens ont-ils jamais offensé les royaumes de la terre, eux à qui leur roi a promis le royaume du ciel? N'a-t-il pas dit lui-même : Rendez à César... N'a-t-il pas payé le tribut? L'Apôtre n'a-t-il pas ordonné à l'Eglise de prier pour les rois? C'est donc gratuitement que les rois de la terre ont persécuté les chrétiens (4). »

Je ne trouve dans les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne qu'un passage de saint Chrysostome, qui semble indiquer un autre esprit que ceux que nous venons de citer. Le voici : « Le sacerdoce est supérieur en dignité au pouvoir royal. Le roi n'a que la tutelle du corps, le prêtre a celle de l'âme. Le roi remet les charges d'argent, le prêtre efface les péchés. L'un contraint, l'autre prie. Le prince a entre les mains des armes matérielles, le prêtre n'a que les armes spirituelles. Le roi

(1) Ambros. Oper., l. IX, p. 35.
(2) August. Tract. 115 in Joann.
(3) August. De catechiz. Rudib. c. 31.
(4) August. In psalm. 118, conc. 31.

engage la guerre contre les barbares, le prêtre contre les démons. » Jusqu'ici saint Chrysostome semble n'admettre qu'une supériorité toute morale; mais allons plus loin. « Nous voyons dans l'Ancien Testament, que les prêtres oignaient les rois, et aujourd'hui encore le prince courbe la tête sous les mains du prêtre. Ce qui peut nous apprendre que le prêtre est supérieur au roi; car celui qui reçoit la bénédiction est évidemment inférieur à celui qui la donne. » Vient alors l'histoire du roi Ozias qui était entré dans le temple pour y faire un sacrifice. « Le pontife Azarias y entra après lui pour le chasser, non comme un roi, mais comme un esclave fugitif, ingrat et contumace..... Il ne regarda point à la grandeur et à la majesté de la puissance; il n'écouta point ce mot de Salomon : *la menace du roi est semblable à la fureur du lion;* mais levant les yeux vers le roi du ciel, il se précipita sur le tyran. Entrons avec lui et écoutons le discours qu'il lui tient : « Il ne t'est pas permis, Ozias, d'offrir l'encens à Dieu. » Il ne l'appela pas roi, car Ozias, en se déshonorant, *s'était lui-même dépouillé de la majesté royale.* Celui qui commet une faute est esclave, portât-il six cents couronnes sur la tête (1). » Cependant saint Chrysostome lui-même, dans un autre passage (2), se montre très-favorable à la puissance, commente avec force les principes de saint Paul et n'excepte pas les apôtres mêmes de l'obéissance.

Ainsi, à part quelques paroles dispersées et sans conséquence, les rapports de l'Eglise et de l'Etat

(1) Chrysost. περὶ ἀρχῆς. Homil. XXI (Eclog. ex div. homil.).

(2) Chrys. in Paul. ad Rom. c. 13, serm. XXIII.

restent en général, dans ces premiers siècles; tels que les ont établis Jésus-Christ et les apôtres. Persécutée, l'Eglise ne résiste que lorsqu'on la veut forcer de trahir la loi de Dieu. Triomphante, elle demeure soumise, tout en commençant à parler un langage plus ferme. Le pouvoir temporel conserve son autorité: les peuples n'ont pas d'autres maîtres que les rois. Le tribut, signe certain de la dépendance civile et de la suprématie politique, est payé par l'Eglise comme par les laïques. La cité du ciel et la cité de la terre vivent en paix.

Néanmoins, le christianisme léguait à l'avenir une des questions politiques les plus compliquées et les plus obscures, et que l'antiquité n'avait guère connue : celle des rapports de l'Eglise et de l'Etat. En proclamant un royaume de Dieu, en revendiquant la liberté de conscience, en affirmant enfin qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, le christianisme affranchissait l'homme de l'Etat; il lui donnait une autre loi, une autre fin, un autre principe. Le chrétien restait soumis, mais volontairement; et toute sa vie morale, sa vie véritable était en dehors de la cité. De même que le stoïcisme affranchissait l'homme de l'Etat (en théorie au moins), et en faisait un citoyen du monde, un membre de la république universelle, de même aussi le christianisme affranchissait l'homme en l'appelant à une cité céleste, dont Dieu est le roi, et dont les membres sont les saints. Cette idée avait été le fond de l'ouvrage célèbre de saint Augustin. Tous les philosophes anciens avaient eu leur cité, leur République. Saint Augustin répondait donc à une idée de l'antiquité, en propo-

sant aussi à son tour une cité parfaite, qui, voyageant sur la terre, n'a son vrai royaume que dans le ciel. Ici-bas, elle est mêlée à la cité terrestre; elle jouit de sa protection; elle profite de la paix que celle-ci lui assure. Elle vit à l'ombre de ses lois; mais sa vraie patrie est ailleurs. L'Etat n'est plus que le protecteur visible de la cité invisible, de la vraie cité.

Mais cette cité invisible, en attendant qu'elle trouve en Dieu la paix et l'éternel repos, vit et combat ici-bas sous une forme visible. Elle aussi, elle a ses lois, sa forme extérieure, son gouvernement : c'est l'Eglise. L'Eglise, en face de l'Etat, représente la liberté de la conscience; c'est sa grandeur. Mais bientôt ne recherchera-t-elle point autre chose? Etant le royaume de Dieu, consentira-t-elle longtemps à se soumettre au royaume de la terre? Appelée à maintenir parmi les hommes la paix, la foi, la pureté des mœurs, pourra-t-elle supporter sans résistance le spectacle de l'impureté, de l'impiété, de l'orgueil et de la tyrannie sur le trône? N'est-elle pas chargée de défendre les petits contre les grands, les affligés contre les oppresseurs? Voilà l'Eglise intervenant entre les princes et les sujets; la voilà jugeant, décidant du gouvernement temporel, s'attribuant le suprême arbitrage entre les peuples et les rois; de cet arbitrage à la suprématie absolue et universelle, l'intervalle n'est pas grand. L'Eglise devient supérieure à l'Etat; mais, comme elle a elle-même un gouvernement, des lois, des pouvoirs et des armes, elle est un Etat au-dessus de l'Etat : que dis-je, elle devient l'Etat lui-même. C'est ainsi qu'une révolution, née d'abord de la liberté, aboutit à une nouvelle espèce

d'absolutisme, l'absolutisme théocratique. L'Etat oppresseur dans l'antiquité devient opprimé : il lutte et finit par recouvrer, après plusieurs siècles, la liberté et l'indépendance. Cette lutte, ce conflit, cette victoire, voilà l'histoire politique du moyen âge.

CHAPITRE SECOND.

SAINT BERNARD. LE SACERDOCE ET L'EMPIRE.

Invasion des barbares : Boèce, Isidore de Séville. — Saint Bernard. — Politique du IXe au XIIIe siècle. — Fausses décrétales. — Hincmar. — Nicolas Ier. — Grégoire VII. — Adversaires de Grégoire VII. — Saint Bernard. — Hugues de Saint-Victor. — Thomas Becket. — Jean de Salisbury. — Innocent III. — Débats des jurisconsultes; décrélistes et légistes. — Hugues de Florence. — Théories des scholastiques. — Pierre Lombard. — Alexandre de Hales. — Saint Bonaventure.

Les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne avaient été employés par les apôtres et les Pères de l'Eglise à fonder le dogme chrétien, à répandre et à enseigner la morale, à convertir les gentils, enfin à conquérir l'Etat lui-même, et à établir le christianisme sur le trône des empereurs. Toutes ces grandes entreprises étaient à peu près achevées au commencement du ve siècle. C'est alors que le monde romain fut bouleversé, et la civilisation confondue pendant plusieurs siècles par les invasions des barbares : du ve siècle au IXe, et même au XIe siècle, c'est une triste décadence, où il ne faut pas espérer trouver de traces d'une philosophie morale; c'était beaucoup alors de conserver quelques vestiges de la science, des lois, de la langue même de l'antiquité. Les seuls noms qui méritent d'être cités dans cet intervalle, sont ceux de Boèce et d'Isidore de Séville, beaucoup moins encore pour leur valeur propre (car l'un n'est qu'un rhéteur éloquent, l'autre un compilateur), que pour l'autorité dont ils jouirent au moyen âge. Boèce

est un de ceux qui servirent à transmettre à la philosophie scholastique quelques rayons de platonisme; c'est à lui, à saint Augustin, au Pseudo-Denis l'Aréopagite, que cette philosophie dut de ne pas être tout entière et absolument péripatéticienne. Quant à Isidore de Séville, il ne fit que transmettre quelques définitions que luimême avait recueillies et empruntées aux auteurs anciens, et particulièrement aux jurisconsultes : lettre morte, qui servit seulement à faire passer de l'antiquité aux temps modernes quelques principes qui avaient vécu et qui devaient revivre.

C'est vers le milieu du XIe siècle, que l'on voit la pensée reprendre son essor, et la philosophie recommencer un mouvement qui ne doit plus s'arrêter. Comme nous ne voulons pas faire ici l'histoire de la scholastique, nous en signalerons seulement les traits qui se rapportent à notre objet. Deux éléments composent la philosophie du moyen âge : la dialectique et le mysticisme. Dans la première période, ces deux éléments sont séparés et même se combattent : d'une part, une dialectique aride; de l'autre, un mysticisme contemplatif; d'une part, Roscelin et Abélard; de l'autre, saint Bernard et l'école de Saint-Victor. Dans la période suivante, c'est-à-dire au XIIIe siècle, ces deux éléments rivaux se rapprochent et se combinent, et nous les voyons réunis et tempérés l'un par l'autre, dans des proportions diverses, chez les trois grands maîtres de la scholastique : saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et Duns Scot. Après celui-ci, la séparation a lieu de nouveau. La dialectique se dépouille peu à peu de tout ce qui en faisait la vie et le suc, et elle revient au pur

nominalisme, d'où elle était sortie. Le mysticisme, à son tour, de plus en plus impatient des chaînes de la théologie scholastique, invoque l'expérience intérieure, et rejette la méthode de raisonnement et d'autorité. D'une part, Guillaume Occam, et de l'autre, Jean Gerson, travaillent ainsi l'un et l'autre, sans le savoir, à la décomposition de la philosophie du moyen âge. Car la dialectique et le mysticisme sont en quelque sorte le corps et l'âme de la scholastique. Sans l'âme, le corps finit par tomber en poussière, et la dialectique se perd et s'éparpille dans un chaos de distinctions verbales; de son côté, l'âme, se subtilisant de plus en plus, perd chaque jour le sentiment de la vie, et méprisant la science, les livres, le raisonnement, les maîtres, elle va s'abîmer dans l'humilité et dans l'amour pur.

Il n'en est pas encore ainsi au XIe siècle. Saint Bernard, le maître du mysticisme au moyen âge, n'unit pas, comme saint Bonaventure, l'extase et la dialectique, et il ne se perd pas, comme Gerson, dans les raffinements d'une psychologie ascétique. Son mysticisme est moins savant et moins compliqué; c'est une doctrine de l'âme plutôt que de l'esprit. Cependant, il sait peindre en même temps que sentir; et nul n'a exprimé en traits plus vifs et plus profonds les caractères sublimes de l'amour chrétien. Enfin, c'est de lui qu'est partie cette grande inspiration, qui, par le monastère de Saint-Victor, s'est répandue dans tout le moyen âge, et s'est enfin déposée dans le monument admirable et populaire de l'Imitation de Jésus-Christ.

Les deux sentiments chrétiens par excellence sont

l'humilité et la charité. Tous deux naissent, selon saint Bernard, de la connaissance de soi-même. Ce que l'homme éprouve d'abord quand il se regarde, c'est l'humiliation. Il se sent vil à ses propres yeux, *sibi ipsi vilescit.* Mais cette humiliation est une bonne chose : car elle enfante une vertu, l'humilité, première nourriture de l'âme, nourriture amère et purgative, mais salutaire, qui nous détache de nous-mêmes, et nous rapproche de Dieu. Venez à moi, dit le Sauveur : Où ? A la vérité. Par où ? Par l'humilité (1).

L'humilité n'est que le premier degré de la vertu ; le second et le plus élevé, c'est la charité, la charité, douce et suave nourriture, qui soulage la fatigue, relève la faiblesse, change la tristesse en joie (2). C'est encore la connaissance de nous-mêmes qui nous donne la charité ; car, d'une part, nous apprenant notre faiblesse, elle nous fait compatir aux maux des autres hommes ; de l'autre, nous apprenant notre grandeur, *dignitatem*, elle nous élève jusqu'à celui qui en est la source (3).

Aucun docteur chrétien, pas même saint Augustin, n'a surpassé saint Bernard dans la peinture de l'amour de Dieu, cet amour dont la seule cause est en Dieu même, dont la mesure est d'être sans mesure (4), cet amour que nous ne donnons pas à Dieu, mais que nous lui rendons, puisqu'il nous a aimés le premier, cet amour enfin qui seul peut satisfaire tous les désirs. Aucun objet, excepté Dieu, ne peut, je ne dis pas rassasier,

(1) Bernardi oper. De gradibus humilitatis, c. I et II.

(2) Ibid.

(3) Bernardi oper. De amore Dei, c. II.

(4) Ibid. I, 7. Causa diligendi Deum Deus est... modus sine modo diligere.

mais calmer un moment le besoin de l'âme ; quoi qu'elle obtienne, elle désire toujours ce qu'elle ne possède pas encore, et si peu qu'il lui manque, elle le poursuit encore avec la même inquiétude : *Ad quæque defuerint, semper inquietus anheles.* Les malheureux qui dispersent leur amour dans les champs du plaisir, ne savent pas qu'ils courent en dehors de la véritable voie; s'ils pouvaient épuiser toutes choses, ils arriveraient sans doute à Dieu, mais ils n'en ont pas le temps. Le juste, au contraire, suit la voie large, la voie royale : la raison prévient en lui toutes ces démarches dévoyées et inutiles (1).

Saint Bernard décrit surtout avec profondeur et finesse le caractère original de l'amour, le désintéressement. On demande si l'amour de Dieu aura sa récompense : sans doute l'amour doit avoir son prix, mais il l'aura sans le chercher. La vraie charité n'est pas mercenaire, le sentiment n'est point un contrat : il est libre, il est volontaire, il se contente de lui-même; il a son prix dans son objet. Il mérite sa récompense, il ne la demande pas : l'homme doit-il être récompensé pour faire ce qu'il fait volontairement? L'âme qui aime Dieu, ne demande rien que Dieu même; si elle veut autre chose, ce n'est pas Dieu qu'elle aime, c'est l'objet qu'elle demande (2). La charité n'est pas le trésor de l'esclave ou du mercenaire. L'esclave aussi fait quelquefois l'œuvre de Dieu, mais comme ce n'est pas de lui-même, il reste dans sa dureté. Le mercenaire aussi fait l'œuvre de Dieu, mais comme ce n'est pas gratuitement, il est

(1) Ibid. c. VII.
(2) Ib., ib.

évident que c'est l'amour de soi-même qui l'entraîne (1).

La charité a des degrés : le premier est de s'aimer soi-même pour soi-même. *Quis nempe carnem suam odio habuit?* Cet amour charnel, s'il est modéré, et s'il ne se refuse pas aux besoins de nos frères, peut nous conduire jusqu'à Dieu (2). Le second degré de l'amour est le fréquent mouvement de l'âme vers Dieu dans les infortunes de la terre ; c'est encore un sentiment intéressé. Le troisième degré de l'amour est d'aimer Dieu pour lui-même, et son prochain pour Dieu (3). Enfin, le terme est ce degré d'amour, où l'homme ne s'aime plus lui-même que par rapport à Dieu. C'est le comble de l'amour, c'est comme la montagne de Dieu, *mons Dei*: Qui peut monter cette montagne! « Qui me donnera, s'écrie saint Bernard, les ailes de la colombe, pour m'élever jusque-là, et m'y reposer (4) ! » C'est là qu'aspirent les mystiques. Les degrés inférieurs de l'amour ne leur suffisent pas. Tant qu'il reste quelque vestige d'amour-propre, quelque sentiment d'intérêt personnel, la perfection de la charité ne ne leur paraît pas atteinte : ils veulent monter jusqu'au sommet de la montagne : sommet glissant et périlleux, suspendu sur un abîme. Arrivé là, le mysticisme n'est séparé que par une ligne imperceptible de ces fausses doctrines qui, pour exalter la grandeur de l'Être suprême, croient nécessaire d'anéantir l'être propre des créatures. La difficulté d'exprimer cet état de l'âme, où tout sentiment

(1) Ib. c. XII.
(2) Ib. c. VIII.
(3) Ib. c. IX.
(4) Ib. c. X.

d'amour personnel a disparu, oblige les mystiques les plus raisonnables à se servir de métaphores plus ou moins claires, presque toujours dangereuses. Saint Bernard lui-même n'a pas échappé au péril des images équivoques : « L'âme qui est dans cet état, dit-il, est déifiée : *sic affici, deificari est*. De même qu'une goutte d'eau mêlée dans beaucoup de vin, paraît perdre sa substance, *à se deficere*, en prenant la couleur et la saveur du vin ; de même que le fer rougi à blanc, dépouillé de sa première forme, devient semblable au feu lui-même, et de même que l'air inondé de la lumière du soleil se transforme pour ainsi dire en cette lumière ; de même il semble que dans les saints toute affection humaine se *fond* pour ainsi dire d'une manière ineffable (*à semetipsa liquescere*) et se transfigure dans la volonté de Dieu (*transfundi*). La substance demeure, mais sous une autre forme dans une autre gloire, dans une autre puissance (1). »

L'histoire de la politique, au moyen âge, correspond à peu près à l'histoire de la pensée. Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel représentent le mysticisme et la dialectique, c'est-à-dire la partie divine et la partie humaine de la philosophie. Dans la première période, ces deux pouvoirs sont en lutte, et le principe du pouvoir spirituel fait à chaque pas de nouveaux progrès. L'époque du triomphe de la philosophie scholastique coïncide avec le triomphe de la papauté. Innocent III est contemporain de saint Thomas. Le treizième siècle est

(1) Ibid. c. xII.

l'âge d'or de l'autorité pontificale et de la philosophie scholastique. Le pouvoir temporel est l'instrument de l'autorité ecclésiastique, comme la dialectique péripatéticienne est la forme et l'arme du mysticisme chrétien. Avec le xiv[e] siècle recommencent les luttes, et le progrès a lieu en sens contraire. De toutes parts, une opposition s'élève contre les abus du pouvoir ecclésiastique et en faveur de l'indépendance du pouvoir civil. La séparation du spirituel et du temporel se prépare pour l'avenir. Les prétentions exorbitantes de la papauté, sous Boniface VIII, soulèvent une résistance formidable. Le grand schisme nous montre cette autorité excessive se détruisant elle-même par l'anarchie, et forcée enfin d'abdiquer devant les états généraux de l'Eglise.

Dans cette lutte célèbre et formidable deux grandes doctrines étaient engagées : d'une part, la souveraineté de l'Etat, et le droit de la cité terrestre à se gouverner elle-même sans l'intervention du pouvoir ecclésiastique : de l'autre la souveraineté de Dieu et le droit de contrôler les pouvoirs terrestres par la loi divine. Entre ces deux principes, le moyen âge est incertain : car d'une part l'indépendance des pouvoirs laïques est la vérité; de l'autre la surveillance des pouvoirs humains par un pouvoir résistant est aussi une vérité. Or, au moyen âge, cette résistance ne pouvait venir que de l'Eglise. Mais, à son tour, lorsqu'elle voulait transformer la résistance en domination, elle devait aussi rencontrer une résistance en face d'elle; et les pouvoirs laïques, qui nous apparaissent d'abord comme des pouvoirs légitimement surveillés, deviennent à leur tour des pou-

voirs d'opposition, approuvés par les peuples et par la raison. Ainsi la sympathie et l'antipathie passent successivement d'un pouvoir à l'autre. On les approuve dans leur résistance ; on les désavoue dans leurs usurpations. Chose étrange! la liberté ne subsista guère au moyen âge que grâce à la lutte de ces deux puissances gigantesques, qui aspiraient l'une et l'autre à la monarchie universelle. Supprimez l'une des deux, et le monde tombait peut-être dans une servitude irrémédiable.

Rappelons rapidement comment se formèrent au moyen âge ces doctrines théocratiques, qui menacèrent d'engloutir l'indépendance de l'Etat, mais qui, tout en préparant un despotisme d'un autre genre, durent cependant invoquer plus d'une fois les principes de la liberté.

C'est à partir du IX[e] siècle, c'est dans les Fausses Décrétales, que l'on rencontre les premières traces éclatantes de ce changement de rôle qui va mettre l'Etat aux pieds de l'Eglise. C'est là qu'on lit pour la première fois ces paroles orgueilleuses : « Que tous les princes de la terre, et tous les hommes doivent obéir aux prêtres et courber la tête devant eux (1). » C'est là surtout que se manifeste pour la première fois l'étrange prétention de l'Eglise, au moyen âge, au droit de déposer les souverains : « Que le prince, roi, juge ou séculier de quelque ordre que ce soit, qui viole les décrets de l'autorité apostolique, soit privé de son pouvoir (2). » A peu près vers le même temps, le célèbre

(1) Pseudo-Isidorus (Ed. Genev. 1628). Lett. I attribuée au pape Clément I[er].

(2) Ib. p. 653. Grég. I, Privilége du monastère de Saint-Médard.

Hincmar, archevêque de Reims, peu favorable il est vrai à l'autorité du saint-siége, mais très-favorable à celle du clergé, écrivait « que les prêtres sont *les trônes de Dieu*, et que le roi adultère, homicide, injuste, ravisseur, doit être jugé publiquement ou secrètement par eux (1). » Il distinguait le roi du tyran, distinction commune et banale dans l'antiquité, mais que ni saint Paul, ni Tertullien, ni les premiers chrétiens n'avaient faite : ce n'est pas qu'ils ne reconnussent des princes justes et des princes injustes ; mais cette distinction ne faisait rien pour eux à la légitimité du pouvoir. Hincmar au contraire se servait de cette distinction pour combattre ceux qui déclaraient que le roi est inviolable, et qu'il n'est soumis qu'aux lois et aux jugements de Dieu (2). On voit ici, comment les doctrines théocratiques du moyen âge allaient se rejoindre avec les doctrines démocratiques de l'antiquité. A la même époque, le premier grand pape du moyen âge, Nicolas I[er], consacrait la distinction d'Hincmar entre le roi et le tyran, et attribuait à l'Eglise le droit de juger entre l'un et l'autre. « Examinez, dit-il aux évêques, s'ils règnent selon le droit : car, sans cela, il faut les considérer comme des tyrans plutôt que comme des rois (3). »

Cette lutte, si vivement engagée au IX[e] siècle, paraît se ralentir, ou plutôt s'embrouiller et se confondre au X[e] siècle, le plus ténébreux des siècles du moyen

(1) Hincm. Oper. p. 693-697. De divortio Loth. et Tetb.

(2) Ib. Dicunt aliqui sapientes quia iste princeps rex est, et nullorum legibus vel judiciis subjacet, nisi solius Dei... Hæc vox non est Catholici Christiani, sed blasphemi.

(3) Voy. Guizot, Hist. de la Civilisation.

âge : mais elle recommence avec éclat et tempêtes au XIe siècle. Le violent et implacable Grégoire VII déclare la guerre à l'Empire, et le premier met à exécution cette menace de déposition, que contenaient déjà les fausses décrétales, mais que nul n'avait encore appliquée. On ne peut se faire une idée de l'effet que produisit au moyen âge, dans ce temps que nous croyons courbé dans l'ignorance et la servitude, une nouveauté si audacieuse. Que l'on en juge par cette protestation du clergé de l'Empire (1) : « Il siége dans sa Babylone (y est-il dit du pape), il s'élève au-dessus de tout ce qui est respecté, comme s'il était Dieu lui-même, et il se vante de ne pouvoir se tromper. Il délie les hommes non du péché, mais de la loi du Christ et des serments... Tout ce qu'il dit, il l'appelle la loi de Dieu... Dieu a dit : « Celui qui ceindra l'épée, périra par l'épée. » Ce qui prouve la résistance que rencontrèrent les innovations de Grégoire VII, c'est l'obligation où il fut de défendre sa thèse et de la justifier. A ce point de vue, rien de plus curieux que ses deux lettres à Hermann, évêque de Metz (2) : « Leur folie, dit-il, en parlant de ses adversaires, ne mériterait point de réponse. » Cependant, il répond, et à deux reprises ; et ce pontife tout-puissant, qui ne reconnaissait pas de supérieur sur la terre, se reconnaît cependant obligé d'avoir raison, et de le prouver. Il s'appuie sur l'histoire, sur les textes sacrés (3), mais surtout il livre au mépris le

(1) Goldast. Apolog. pro Imp. Henr. IV adv. Greg. VII. Hanov. 1661, p. 46.

(2) Mansi, t. XX, ep. Greg. VII, l. IV, ep. II, et l. VIII, ep. XXI.

(3) Il serait trop long et vraiment fastidieux d'entrer dans tous les détails d'une controverse si contraire aux habitudes de notre temps. Qu'il

pouvoir des princes, et au lieu d'en rapporter l'origine à Dieu, comme saint Paul, il la rapporte au démon : « Qui ne sait, s'écrie-t-il avec une sorte d'éloquence tribunitienne, qui ne sait, que les princes ont dû à l'origine leur pouvoir à des hommes ennemis de Dieu, qui par l'orgueil, les rapines, la perfidie, l'homicide, et tous les crimes, et comme entraînés par le diable, prince du monde, ont voulu, avec une passion aveugle et une insupportable présomption, dominer sur leurs égaux, c'est-à-dire sur les hommes! A qui les comparerai-je, lorsqu'ils veulent humilier à leurs pieds les prêtres du Seigneur, sinon à celui qui règne sur les fils de l'orgueil, au tentateur du souverain prince des prêtres, à celui qui dit au fils du Très-Haut, en lui montrant tous les royaumes du monde : Je te donnerai toutes ces choses, si tu veux m'adorer. » Cette apostrophe superbe d'un moine couronné n'atteste-t-elle que la fierté ambitieuse d'un chef de l'Eglise? me trompé-je en y croyant reconnaître l'accent de l'orgueil populaire, et je ne sais quel souffle de révolte, qui s'unit plus d'une fois, au moyen âge, aux prétentions dictatoriales du pouvoir ecclésiastique ?

Cet esprit de révolte est remarquable dans quelques-uns des écrits composés en faveur de Grégoire VII.

nous suffise de dire, que les arguments historiques sont : 1° saint Ambroise excommuniant Théodose et lui fermant les portes du temple ; 2° Zacharie, déposant le roi des Francs, Chilpéric, le dernier des Mérovingiens, et déliant ses sujets du serment de fidélité. Quant aux arguments des textes, Grégoire VII cite : 1° l'autorité de Grégoire Ier (fausses décrétales, voyez plus haut, p. 261, note 2) ; 2° le texte de l'Evangile : Pasce oves meas ; 3° Quidquid ligaveris in cœlo, ligatum erit in terra ; 4° le texte de saint Paul : Si angelos judicabitis, cur non et secularia ?

Voici, par exemple, une lettre écrite en réponse à l'un des défenseurs d'Henri IV (1). Celui-ci s'était défendu avec le texte de saint Paul : « Toute puissance vient de Dieu. » Son adversaire lui répond : « Si toute puissance vient de Dieu, qu'est-ce donc que ces rois dont parle le prophète : *Ils ont régné, mais ce n'est pas par moi. Ils ont été princes, mais je ne les ai pas connus.* Si toute puissance vient de Dieu, que signifie cette parole du Seigneur : *Si votre œil vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de vous*? L'œil n'est-il pas une puissance? Saint Augustin, dans son exposition de la doctrine des apôtres, dit : Si la puissance ordonne quelque chose contre l'ordre de Dieu, méprisez la puissance. »

« ... On nous dit : *Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu*! Mais on oublie la suite du passage : *Tout ce qui vient de Dieu est ordonné.* Donnez-nous donc une puissance qui soit bien ordonnée, et nous ne lui résisterons pas. » Le défenseur d'Henri IV avait fait un appel à la concorde et à la paix. Le défenseur de Grégoire VII répond par l'apologie de la haine et de la guerre : « Le Seigneur, dit-il, a lui-même recommandé la haine, lorsqu'il a dit : *Celui qui ne haïra pas son père, sa mère, son frère, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, ne peut être mon disciple.* Lui-même aussi a recommandé la guerre, en disant : *Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; non, je ne suis point venu apporter la paix, mais le glaive.* »

(1) Goldast. apol. pro Imp. Henr. p. 252. Cette lettre est écrite au nom du Landgrave de Thuringe par Etienne Herrandus, évêque d'Alberstadt, en réponse à une lettre très-modérée (ib. p. 51) de Wallram, évêque de Naumbourg, l'un des partisans les plus dévoués d'Henri IV.

Cette lettre curieuse, où éclatent tous les sentiments violents, que l'entreprise de Grégoire VII avait soulevés, est un des documents qui nous montrent le mieux comment les doctrines des papes furent interprétées au moyen âge, comment elles devinrent des brandons de discorde et de révolte. Sans doute, il s'en faut de beaucoup que les empereurs d'Allemagne fussent des personnages respectables, amis de la paix et de la liberté ecclésiastique. Ce n'est point ici le lieu de décider un si grand procès. Mais on ne peut nier que les papes en mettant de leur côté, dans la balance, le poids de leur autorité spirituelle, en se servant de l'arme meurtrière de l'excommunication et de la déposition, n'aient introduit dans les Etats un germe de révolution et de bouleversement, qui trouvait un milieu singulièrement favorable dans les dispositions anarchiques de la noblesse et des grands.

Ces doctrines nouvelles ne restèrent pas sans réponse. Outre les lettres de Henri IV et de ses défenseurs, qui ne se faisaient point faute d'injures contre la papauté, nous avons un écrit fort étendu, *De unitate Ecclesiæ conservandæ,* écrit peu après la mort de Grégoire VII, sous le pontificat de Pascal II, où les lettres à Hermann de Metz sont longuement et sensément réfutées (1). L'auteur y confond la fausse histoire invoquée par Grégoire VII, rétablit le sens purement spirituel des textes évangéliques invoqués par lui, se sert avec beaucoup de force des textes contraires et décisifs :

(1) Ce traité se trouve dans la collection de Schardius, *De juridictione, auctoritate et præminentia imperiali.* Il est attribué à Waltram de Naumbourg. Voyez page précédente.

« Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures... Payez le tribut à qui vous devez le tribut... Rendez à César ce qui est à César... Craignez Dieu et honorez le roi. » Il oppose l'esprit d'humanité de la doctrine évangélique à cette doctrine nouvelle, qui fait du vicaire de Jésus-Christ le maître de l'univers. Enfin, il soutient avec force que le serment est une chose sacrée, que rien ne peut en délier, et que le pouvoir de délier s'entend du péché, et non du serment.

Ce n'est pas seulement parmi les serviteurs et les partisans de l'empire que les doctrines de Grégoire VII rencontraient de l'opposition et excitaient la défiance. Dans l'Eglise même, on vit le plus grand personnage du XII[e] siècle, le dernier père, le dernier apôtre, fidèle à la tradition chrétienne, saint Bernard, opposer l'autorité de sa grande parole à cet esprit profane de domination et d'usurpation : « Lequel vaut le mieux, disait-il, et vous paraît plus digne, de remettre les péchés, ou de diviser les héritages? Ces soins infimes et matériels ont pour juges les rois et les princes de la terre. Pourquoi *envahir le territoire d'autrui?* Pourquoi *étendre votre faux dans la moisson du voisin* (1)? » Et plus loin : « Voici la voix du Seigneur dans l'Evangile : *Les rois des nations dominent sur elles ; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous.* Il est donc évident que la domination est interdite aux apôtres... Allez maintenant, et soyez assez hardi pour joindre la domination à l'apostolat ; si vous voulez posséder à la

(1) Bernard. *De consider.* l. I, c. VI. Voy. l'excellente thèse de M. Jules Zeller : *De consideratione* S. Bernardi, Paris, 1849.

fois l'un et l'autre, vous serez privés de tous les deux. Autrement vous serez du nombre de ceux dont Dieu a dit : *Ils ont régné, mais non par moi ; ils ont commandé, mais je ne les ai point approuvés.* Que si vous voulez régner de la sorte, vous aurez la gloire, mais non devant Dieu. Voilà ce qui vous est défendu, voyons ce qui vous est ordonné : *Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le plus petit, et que le premier soit votre serviteur.* Voilà la règle prescrite aux apôtres. La domination leur est défendue, et le service leur est ordonné (1). »… « Dira-t-on que c'est détruire l'autorité apostolique? mais l'autorité peut se concilier avec l'absence de domination. Est-ce que le champ n'est pas sous l'empire du fermier ; le jeune enfant, de son pédagogue? Et cependant le fermier n'est point le maître du champ, ni le pédagogue de son élève… Je ne connais pas, je ne crains point pour vous de peines ni de glaive à l'égal de cette fureur de régner… Apprenez à reconnaître que vous n'êtes pas les dominateurs des sages ou des insensés, mais leurs débiteurs (2). » Il soutient dans ses lettres la même doctrine (3). Il faut ajouter cependant que l'on trouve dans saint Bernard lui-même un texte invoqué au moyen âge par tous les partisans de la suprématie ecclésiastique, tant il était difficile alors de garder la juste limite : « L'Eglise, dit-il, a bien deux glaives, l'un matériel, l'autre spirituel ; mais le pre-

(1) Ib. l. II, c. 6.
(2) Ib. l. III, c. 1.
(3) Bern. Epist. ccxxxiii Regni dedecus, regni diminutionem nunquam volui : volentes odit anima mea. Legi quippe : Omnia anima subdita sit, etc. Cf. Epist. xlii, c. viii et ep. ccxliv.

mier doit être tiré pour l'Eglise, le second par l'Eglise : l'un est dans la main du soldat, l'autre du prêtre : le premier n'est tiré que par l'ordre de l'empereur, avec le consentement de l'Eglise (1). » Ce passage équivoque pouvait être interprété dans l'un et l'autre sens, comme la plupart des textes cités dans cette question.

Malgré l'opposition de saint Bernard, les doctrines théocratiques ne cessèrent de grandir; et il est remarquable, que l'un des écrivains de ce temps-là, qui a fourni l'un des textes les plus célèbres contre le pouvoir temporel, et en faveur du pouvoir ecclésiastique, soit précisément un mystique de l'école de saint Bernard, et lié d'amitié avec lui, Hugues de Saint-Victor. Il ne faudrait pas voir ici un lien nécessaire entre le mysticisme et la domination cléricale. Car nous avons vu saint Bernard, mystique lui-même, très-opposé à cette domination ; et de même au quinzième siècle, le plus grand adversaire de la suprématie pontificale est le mystique Gerson. Voici le passage de Hugues de Saint-Victor : « Autant la vie spirituelle est supérieure à la vie terrestre, et l'esprit au corps, autant la puissance temporelle l'emporte sur la spirituelle en force et en dignité. Car la puissance spirituelle est chargée *d'instituer* la puissance temporelle, afin qu'elle puisse exister, *ut sit*, et de la *juger*, si elle n'est pas bonne. Elle au contraire, elle a été tout d'abord instituée par Dieu, et lorsqu'elle s'égare, elle ne peut être jugée que par Dieu seul, comme il a été écrit : *La puissance spirituelle juge tout, et n'est jugée par personne*. Quant à ce fait, que

(1) De Cons. l. IV, c. III.

la puissance spirituelle est, par l'institution divine, la première dans le temps, et la plus grande en dignité, on le voit dans l'histoire du peuple de Dieu, où le sacerdoce est en premier lieu créé par Dieu, et où la puissance royale est ensuite instituée par le sacerdoce, sur l'ordre de Dieu. Ainsi encore aujourd'hui dans l'Eglise de Dieu, c'est la puissance sacerdotale qui sacre la puissance royale, qui la sanctifie par la bénédiction, et la forme par l'institution. Si donc, comme le dit l'Apôtre, celui qui bénit est plus grand que celui qui est béni, il est évident que la puissance terrestre, qui reçoit la bénédiction de la puissance spirituelle, doit être estimée en droit inférieure (1). »

On voit que l'auteur de ce passage n'attribue pas seulement au pouvoir spirituel une supériorité morale : il lui reconnaît les deux signes principaux de la souveraineté, l'institution et la juridiction. L'Eglise établit le pouvoir civil, et elle le juge. Que reste-t-il à l'indépendance du pouvoir laïque? Cette prérogative du sacerdoce se fonde à la fois sur l'exemple de l'Ancien Testament, et sur les institutions nouvelles. Historiquement, la royauté a été instituée par le sacerdoce. En fait, la royauté est sacrée par lui. Or le sacre était susceptible de deux interprétations : ou ce n'était qu'une sanctification, qui appelait sur la royauté les bénédictions divines, comme aujourd'hui encore les actes les plus importants de la vie sociale s'accomplissent sous les bénédictions religieuses; ou

(1) Hug. de sanct. Victor. De sacramentis, l. II, pars II, c. IV. Ce passage est reproduit textuellement dans la compilation de Vincent de Beauvais : ce qui est cause qu'on le lui a attribué quelquefois. Voy. Speculum doctrinale, l. VIII, c. 32.

bien c'était un acte de souveraineté et une véritable institution. C'est entre ces deux interprétations que se partageaient les défenseurs des deux pouvoirs. Hugues de Saint-Victor admet les deux sens, lorsqu'il dit : *Et sanctificans per benedictionem, et formans per institutionem.*

Nous trouvons à la même époque, en Angleterre, un défenseur énergique et courageux de la prérogative sacerdotale : c'est le célèbre saint Thomas de Cantorbéry, ou Thomas Becket. On voit par ses lettres (1) que le sacerdoce était alors aussi empressé à combattre le principe de l'inviolabilité royale, qu'il a été plus tard empressé à le défendre. Voici comment Thomas Becket écrit au roi d'Angleterre : « Si tu emploies ton élévation dans l'intérêt de ta force et de ta puissance et non dans l'intérêt de Dieu, si tu ne détournes pas tes desseins de l'oppression des biens et des personnes ecclésiastiques, celui qui t'a élevé, qui t'a fait roi pour gouverner et non pour opprimer, te demandera compte avec usure des talents qui t'ont été confiés, et comme Roboam, fils de Salomon, fut rejeté du trône pour les fautes de son père, il fera payer tes propres fautes à tes héritiers (2) ! » Dans plusieurs passages, il subordonne, sans réserve, la puissance royale à la puissance ecclésiastique. « L'Eglise se compose de deux ordres : le clergé, et le peuple. Dans le clergé sont les apôtres, les évêques, les docteurs... dans le peuple sont les rois, les princes, les ducs, les comtes... Il est certain que

(1) Epistol. div. Thomæ martyris et archiepiscopi Cantuarensis, Bruxelles, 1632.

(2) Epist. T. I, l. I, ep. 42.

les rois ont reçu leur puissance de l'Eglise, et qu'elle n'a pas reçu la sienne d'eux, mais du Christ... (1). »..... « Les rois chrétiens doivent soumettre leurs résolutions aux chefs ecclésiastiques, et non leur commander... Les princes doivent courber la tête devant les évêques, et non juger les évêques... Plusieurs pontifes ont excommunié, les uns des rois, les autres des empereurs... » Ici viennent les exemples toujours cités, Arcadius excommunié par Innocent, Théodose par saint Ambroise, puis les exemples de l'Ancien Testament, Achaz, Ozias, enfin David, dont il est dit : « Ce prince, déposant son diadème, et abaissant la majesté du gouvernement, ne craignit pas de s'humilier devant la face du prophète, d'avouer son crime et de demander pardon(2). » L'enthousiasme théocratique de Thomas Becket va jusqu'à trouver trop faible la papauté elle-même. Il écrit à Alexandre III, l'un des grands papes du moyen âge, le fondateur de la ligue lombarde et l'adversaire de Frédéric Ier, pour le presser, et presque le reprendre de sa modération et de sa lenteur : « Si nous négligeons ces maux, ô père bienfaisant, s'écrie-t-il, que répondrons-nous au Christ, le jour du jugement?.. Les puissances du siècle s'habituent à de tels ménagements, les *rois se changent en tyrans*, l'Eglise n'a plus de droits ni de priviléges que ceux qu'ils consentent à lui laisser... Prends courage, ô père, et sois fort, nous sommes plus nombreux qu'eux. Le Seigneur a écrasé le marteau des impies, Frédéric, et il écrasera de même tous ceux qui ne viendront point à résipiscence, et ne feront pas la paix avec

(1) Ep. 64.
(2) Ep. 65.

l'Eglise de Dieu. Enfin, nous attendons votre jugement, ou plutôt le jugement de celui qui ôte la vie aux princes, et délivre le pauvre du puissant. » Ne retrouve-t-on pas là quelque vestige de ce souffle populaire, que nous avons déjà signalé dans Grégoire VII? Mais cet esprit est encore plus frappant dans le passage qui suit : « Vous dites que je me suis élevé d'une basse condition jusqu'à la gloire. Je l'avoue, je ne suis point né d'une longue suite de rois. J'aime mieux pourtant être ce que je suis que celui qui laisse dégénérer en lui la noblesse de ses aïeux... David n'était-il pas berger, lorsqu'il fut choisi pour gouverner le peuple de Dieu, et Pierre n'a-t-il pas été fait de pêcheur prince de l'Eglise? Nous sommes les successeurs de Pierre, et non d'Auguste. »

Mais l'écrivain qui présente l'exemple le plus frappant de cette union des idées théocratiques, et des idées démocratiques les plus violentes, est le spirituel Jean de Salisbury, ami et auxiliaire de Thomas Becket, et l'un des meilleurs écrivains du moyen âge. Jean de Salisbury est un des précurseurs, et, je dirais presque l'inventeur de cette politique détestable, qui a été, au XVIe siècle, la politique de la Ligue, et qui passe pour avoir été celle des Jésuites, politique qui d'une part pousse la haine du pouvoir civil jusqu'au tyrannicide, et de l'autre exalte le despotisme sacerdotal.

Le tyrannicide avait disparu des doctrines politiques depuis Cicéron, dernier écho des idées antiques sur ce point. Le stoïcisme ne paraît point avoir soutenu cette doctrine. Le christianisme la condamnait évidemment,

et il est presque inutile de dire qu'il n'y en a pas trace dans les premiers écrivains chrétiens. Comment cette doctrine a-t-elle reparu dans les temps modernes? on en attribue quelquefois la résurrection aux jésuites; quelquefois aux protestants, et enfin à la renaissance des lettres antiques. Mais elle remonte beaucoup plus haut : c'est dans Jean de Salisbury qu'elle se représente pour la première fois depuis Cicéron. On ne peut donc nier que ce ne soit l'esprit théocratique, qui a ressuscité cette doctrine condamnée: cet esprit, uni à la violence du moyen âge, n'avait pas beaucoup de chemin à faire pour aller de la déposition du prince à l'assassinat.

Jean de Salisbury distingue, comme Hincmar, le roi du tyran; et il montre même une certaine pénétration psychologique dans l'analyse des causes de la tyrannie : « Il y a, dit-il, deux instincts, l'amour du juste et l'amour de l'utile. Du premier naît l'amour de la liberté et de la patrie; du second, la passion de la domination (1). » L'amour de la liberté peut cependant donner aussi naissance à la tyrannie, lorsque l'on aime la liberté pour soi et non pour les autres. « Il n'est personne qui n'aime la liberté, et qui ne désire obtenir des forces pour la défendre. La servitude est l'image de la mort, et la liberté est la sécurité de la vie. De là vient que pour se procurer la puissance, on répand de toutes parts les richesses... Mais une fois maître de la puissance, on s'érige en tyran, et méprisant la justice, on ne craint point, devant Dieu, d'opprimer ceux qui nous sont égaux par la nature et par la condi-

(1) Joan. Sarib. Polycraticus, l. VIII, c. 5.

tion (1). » Veut-on savoir la différence du roi et du tyran : « Le vrai prince combat pour les lois et pour la liberté du peuple ; le tyran ne croit avoir rien fait tant qu'il n'a pas supprimé les lois et réduit les peuples en servitude. Le prince est une image de la Divinité, et le tyran est une image de Lucifer. Le prince, image de Dieu, doit être aimé, honoré, vénéré ; le tyran, image de la méchanceté diabolique, doit être tué la plupart du temps, *plerumque occidendus* (2). » Ce n'est point là une opinion jetée par hasard et sans réflexion. L'auteur revient à plusieurs reprises sur ce droit de tuer le tyran, et même de le tuer avec perfidie. « Il faut se conduire autrement avec un tyran qu'avec un ami ; il n'est point permis de flatter un ami, mais on peut flatter un tyran. Car il est permis de flatter celui qu'il est permis de tuer, *ei namque licet adulari, quem licet occidere*. Non-seulement tuer un tyran est permis, mais c'est une action convenable et juste, *æquum et justum*... C'est justement que les droits s'arment contre celui qui désarme les lois, et que la puissance publique se soulève contre celui qui veut anéantir la puissance publique. Parmi les crimes de majesté, il n'y en a pas de plus grave que celui qui est commis contre le corps même de la justice. La tyrannie n'est pas seulement un crime public, c'est un crime plus que public. Si le crime de majesté peut être puni par tous, combien plus celui-là qui opprime les lois mêmes, qui doivent commander jusqu'aux empereurs (3). » Enfin il confirme ce prétendu droit par les exemples de l'histoire profane

(1) Ib. l. VII.
(2) Ib. l. VIII, c. 17.
(3) Ib. l. III, c. 15. Cf. l. VIII, c. 18.

et de l'histoire sacrée. Cependant cette doctrine a ses exceptions. « Que les prêtres ne m'en veuillent pas, dit-il, si j'avoue que même parmi eux il peut se trouver des tyrans... Mais lorsque les prêtres prennent le personnage de tyrans, il n'est point permis de lever contre eux le glaive matériel, à cause du respect dû au sacrement (1). » Une seconde exception, c'est la défense d'employer le poison. « Quoique je sache, dit-il, que le poison a été employé plus d'une fois par les infidèles, je crois cependant qu'il ne faut point le permettre. Non que je pense que les tyrans ne doivent pas être tués, mais ils doivent l'être sans dommage pour la religion, *sine religionis honestatisque dispendio* (2). » Singulière casuistique qui trouve une différence d'honneur et de moralité entre le fer et le poison ! Il semble cependant reculer devant ses propres conséquences : « Le meilleur et le plus sûr moyen de détruire les tyrans, dit-il, est que les opprimés se réfugient en s'humiliant auprès du patronage de la clémence divine, et levant leurs mains pures vers le Seigneur, le supplient de détourner d'eux le fouet qui les afflige (3). »

Ces doctrines si violentes, et si hostiles au pouvoir, s'unissent, comme on doit le penser, aux doctrines les plus hautaines sur la suprématie sacerdotale. On vient de voir déjà que les prêtres sont exceptés du châtiment mérité par les tyrans. Voici maintenant comment le même écrivain entend les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel : « Le prince reçoit le glaive temporel des

(1) L. VIII, c. 18.
(2) L. VIII, c. 20.
(3) Ib. ib.

mains de l'Eglise, car elle-même ne peut tenir le glaive du sang. Cependant, elle le possède, et elle s'en sert par la main du prince, à qui elle a accordé la puissance de punir les corps, se réservant l'autorité dans la chose spirituelle. Le prince est donc le ministre du prêtre, exerçant à sa place une des fonctions de la sainte autorité, mais qui paraît indigne des mains du prêtre (1). » Ainsi dans cette théorie superbe, le pouvoir temporel est réduit au rôle de bourreau ; il tient le glaive, mais il le reçoit des mains de l'Eglise, il le tient pour elle et exerce en son nom une fonction dont elle ne veut pas se souiller elle-même. Il est impossible d'abaisser davantage le pouvoir civil.

Nous voici arrivés au XIII[e] siècle, c'est-à-dire à l'apogée du pouvoir spirituel, et au pontificat de l'un des deux ou trois plus grands papes du moyen âge, Innocent III. Ce pape est le digne continuateur de Grégoire VII. Il soutient les mêmes doctrines, et comme lui il ne craint point d'argumenter pour faire reconnaître son pouvoir. Mais il a la parole plus calme, parce qu'il sent son pouvoir moins contesté. Les principes sont les mêmes. La différence est dans le choix des arguments.

Veut-on connaître la doctrine d'Innocent III ? Il l'expose en termes très-clairs et très-fermes dans la lettre suivante au duc de Caringie, à propos des élections impériales : « Nous reconnaissons, dit-il, aux électeurs le droit et la puissance de choisir le roi qui doit devenir empereur, nous devons reconnaître un droit qui repose sur un antique usage, surtout lorsque ce droit leur a été donné par le siége apostolique lui-

(1) L. IV, c. 3.

même, qui, dans la personne du grand Charles, a transféré l'empire romain des Grecs aux Germains. Mais il faut en revanche que les princes reconnaissent que le droit et la puissance d'examiner la personne nous regarde, nous qui sommes chargés de l'oindre, de le consacrer et de le couronner. Car il est de règle que l'examen de la personne appartienne à celui à qui appartient l'imposition des mains. Eh quoi! si les princes s'entendaient pour élever au rang de roi un sacrilége, un excommunié, un tyran, un imbécile, un hérétique ou un païen, nous serions tenus de l'oindre, de le consacrer et de le couronner? Cela est impossible (1). »

Dans ce passage, Innocent III attribue au pape l'absolue souveraineté. Car 1° c'est le pape qui a transféré l'empire des Grecs aux Germains; 2° c'est lui qui a conféré le droit électoral; 3° c'est lui enfin qui, par l'imposition des mains et le couronnement, est investi du droit d'examiner, et par conséquent de rejeter. Le pape, armé du veto contre les élections impériales, se trouve en réalité le seul électeur. Mais il va plus loin encore; car il prétend que c'est à la chaire de saint Pierre de décider qu'un serment est licite ou illicite, doit ou ne doit pas être gardé (2). C'était évidemment se réserver le dernier ressort en matière de souveraineté. Car celui qui juge le serment est au-dessus de celui à qui l'on prête serment.

Quelques-uns disaient que lorsque le roi pèche, il ne pèche qu'envers Dieu, et non envers les hommes. C'était en-

(1) Decret. Greg. IX, l. I, tit. VI, c. XXIV de elect. (ann. 1208).

(2) Ib. Utrum juramentum sit licitum, aut illicitum, et ideo servandum, nemo sanæ mentis ignorat ad nostrum judicium pertinere.

lever aux prêtres le droit de juger le roi pour le réserver à Dieu. Innocent ne peut admettre un pareil principe. « Jésus de Nazareth, dit-il, en s'oignant de l'huile de joie, a été fait prêtre, et a montré par là qu'il mettait le sacerdoce au-dessus de la royauté (1). » C'est ici un sophisme qu'on ne peut s'empêcher de relever en passant. De cè que Jésus s'est fait prêtre et non pas roi, on conclut qu'il a mis par là même le sacerdoce au-dessus de l'empire. Il faudrait en conclure au contraire qu'il n'a pas voulu être roi de ce monde; ce qu'il n'a point été, ses successeurs et ses vicaires ne peuvent pas l'être davantage, et à plus forte raison. Selon Innocent III, du temps de Moïse la royauté était sacerdoce; aujourd'hui le sacerdoce est royauté, *nunc sacerdotium est regale*. On prétend que les rois ne pèchent qu'envers Dieu : cela est vrai; et comme les prêtres sont les représentants de Dieu, en péchant envers les prêtres, il est encore évident qu'ils ne pèchent qu'envers Dieu (2). Nouveau sophisme, si palpable qu'il est inutile de le démêler!

Dans une lettre adressée au vicomte de Montpellier (3), le même pape interprète encore dans le sens de ses doctrines favorites un passage souvent cité du Deutéronome : « S'il est difficile et embarrassant de juger entre le sang et le sang, la cause et la cause, la lèpre et la lèpre, lève-toi et monte au lieu qu'a choisi le Seigneur ton Dieu, va aux prêtres de la tribu de Lévi, et au juge qui aura été nommé dans ce temps, et fais tout ce qu'ils diront..

(1) Inn. III oper. Colog. 1575. In IV Psalm. pœnitent.

(2) Ib.

(3) Decret. Greg. IX, l. IV, tit. XVII, c. XIII, *per venerabilem* (ann. 1213).

Quant à celui qui, plein d'orgueil, refusera d'obéir à l'ordre du prêtre, qu'il soit frappé de mort. » A ce texte qui se rapporte évidemment à l'organisation hébraïque, Innocent III applique la méthode d'interprétation en usage au moyen âge, et qui consiste à chercher partout des figures et des symboles. Ce lieu élevé dont parle Moïse est le siége apostolique : ces prêtres de la tribu de Lévi sont les coadjuteurs du saint Père. Ce juge ou ce prêtre suprême, c'est le successeur de saint Pierre. Quant aux trois sortes de jugements dont il est parlé dans le texte, le premier indique les causes criminelles et civiles (*inter sanguinem et sanguinem*) ; le dernier (*lepram et non lepram*) les causes ecclésiastiques et criminelles ; enfin celui du milieu les causes ecclésiastiques et civiles (*causam et causam*). Tous les genres de causes sont embrassées dans cette énumération. Or il n'en est pas une qui, en cas de difficulté, ne doive être portée au siége apostolique, dont les sentences doivent être exécutées sous peine de mort. Ainsi toute juridiction vient du pape et y retourne. C'est évidemment la doctrine de la souveraineté absolue.

Dans une autre lettre aux évêques de France (1), il se prétend le juge suprême entre le roi de France et le roi d'Angleterre, non qu'il veuille attenter à la juridiction du premier, mais pour obéir à cette parole de l'Evangile : « Si ton frère a péché envers toi, prends-le à part : s'il t'écoute, tu auras gagné un frère : s'il refuse de t'écouter, prends avec toi un ou deux juges, pour que tout se passe entre deux ou trois témoins : s'il ne t'écoute pas,

(1) Decret. Greg. IX. l. II, tit. I, c. XIII (an. 1200).

dénonce-le à l'Eglise; s'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit comme un païen et un publicain. » Appuyé sur ce texte, Innocent III prétend juger les rois, et à prononcer entre eux, non pour les fiefs, mais pour le péché, *non de feudo, sed de peccato* : car on ne peut douter qu'il n'appartienne au souverain pontife de juger tous les chrétiens en matière de péché. Biais admirable pour attirer à soi toutes les affaires; car dans toutes les questions de droit, de justice et de bonne foi, il y a lieu de supposer la possibilité du péché.

Mais l'un des témoignages les plus curieux de l'esprit du temps, est la discussion en règle instituée par le pape avec l'empereur Conrad, qui était entré le premier en lice avec lui (1). Spectacle vraiment remarquable qu'un pape et un empereur discutant comme des docteurs un texte sacré, et se disputant l'empire du monde comme un diplôme par la dialectique et l'argumentation.

La discussion portait sur ce texte de saint Pierre : « Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu, au roi, comme supérieur aux autres, aux grands comme choisis par lui pour la punition des méchants, et la gloire des bons. » L'empereur argumentait sur ce texte de cette façon : 1° Le premier point *subditi estote*, indique la subordination du sacerdoce; 2° le deuxième, *Regi, tanquam præcellenti*, signifie la prééminence de la royauté ou de l'empire ; 3° le troisième prouve évidemment que l'empereur a reçu la puissance de l'épée, et le droit de juridiction tout aussi bien sur les prêtres que sur

(1) Ib., l. I, lit. xxxiii, c. iv et vi. — De majore et obedientia (ann. 1198).

les laïques. Il faut convenir que cette argumentation était assez fine et assez forte pour un empereur germain du moyen âge. Innocent III essaie en vain d'en détruire la force, et il n'a pas, ce nous semble, l'avantage sur l'empereur. Celui-ci va droit au but. Celui-là ne triomphe que par des subtilités et des artifices. Il fait observer que ces paroles de saint Pierre ne s'appliquent qu'à la multitude, c'est-à-dire aux laïques et non aux prêtres. Car si l'on soutenait que ces paroles s'adressent aux prêtres eux-mêmes, il faudrait donc croire qu'il leur a ordonné d'être soumis, même à des esclaves, puisqu'il est dit : *omni creaturæ*. Mais l'empereur ne pouvait-il pas répondre : Oui, sans doute : car Jésus-Christ a dit : Que le premier d'entre vous soit votre serviteur : le prêtre est donc le serviteur de tous, même de ceux qui servent les autres, à plus forte raison de ceux qui les commandent. Quant au second point, Innocent III avoue que le roi commande au temporel, mais à ceux-là seulement qui tiennent de lui des biens ou des honneurs temporels. Mais cette addition est arbitraire ; elle n'est pas dans le texte ; elle ne vaut pas contre l'interprétation simple du texte ; elle est la question même. L'Apôtre dit : *subditi estote propter Deum.* Dans ce *propter Deum* il y aurait une réserve en faveur du pouvoir ecclésiastique. *Regi tanquam excellenti* ; *tanquam* indique aussi une intention de restreindre le pouvoir royal. Enfin pour le troisième point, *ad vindictam malorum*, le pape distingue encore, et dit que cela n'implique la juridiction du roi que sur ceux qui sont soumis à son glaive. Or, les prêtres n'y sont pas soumis. Donc, etc. Mais cette exception est précisément

ce qui est en question. Or, elle n'est pas dans le texte : on ne peut donc pas la tirer du texte. Mais peut-on la tirer d'ailleurs ?

Ici la discussion se déplace ; et le pape abandonne la discussion du texte de saint Pierre, pour invoquer d'autres arguments fort célèbres au XIV[e] siècle. 1° Un texte de Jérémie : « Ecce constitui *te super gentes et regna*, ut evellas et dissipes, ædifices et plantes. » 2° Dieu a mis au firmament deux grands flambeaux : le plus grand préside au jour, et le moindre, à la nuit. De même Dieu a créé deux grandes dignités, l'une, le sacerdoce, qui préside au jour, c'est-à-dire au spirituel ; l'autre, l'empire, qui préside à la nuit, c'est-à-dire au temporel : il y a entre eux la même différence qu'entre le soleil et la lune. 3° Tous les textes déjà cités par Grégoire VII : *Pasce oves meas*,... *Quidcumque ligaveris*, etc. Innocent termine enfin cette longue et superbe argumentation par une déclaration d'humilité, qui ne paraît pas trop à sa place : « Nous plaçons notre grandeur dans l'humilité, et nous considérons l'humilité comme notre suprême grandeur. Nous faisons profession de nous appeler et d'être en réalité, non-seulement les serviteurs de Dieu, mais les serviteurs des serviteurs de Dieu, et selon l'Apôtre nous sommes débiteurs, non-seulement envers les sages, mais envers les insensés. »

Tandis que les papes et les empereurs discutaient eux-mêmes, à l'aide de la dialectique, leurs droits et leurs prétentions, des nuées de dialecticiens se livraient journellement d'innombrables combats sur le même terrain. C'était surtout entre les jurisconsultes que la thèse du pouvoir ecclésiastique et du pouvoir civil était

disputée pied à pied, non plus seulement dans les principes, mais dans tous les conflits particuliers que ces prétentions contraires devaient susciter chaque jour. Les jurisconsultes étaient divisés en deux camps : les *canonistes* ou *décrétistes* dévoués en général à la cause de la cour de Rome; les *juristes* ou *légistes*, dévoués à la cause impériale. En un mot les docteurs en *droit civil* étaient pour l'empereur, et les docteurs en *droit canon* étaient pour le pape. La plupart d'entre eux, il est vrai, étaient docteurs *in utroque jure*; mais ils appliquaient toujours leurs études à l'un ou à l'autre droit de préférence; et leurs prédilections politiques suivaient leur choix. L'autorité suprême des canonistes était le *Decretum* de Gratien, qui fut au moyen âge comme le Digeste du droit canon. On y trouvait en abondance, soit dans le texte, soit dans les gloses, des arguments dont la subtilité scholastique du moyen âge n'avait pas de peine à exagérer la valeur (1). Quant aux *légistes*, leur autorité était le droit romain, que l'école de Bologne venait de remettre en lumière et et dont elle enseignait avec éclat les principaux monuments (2).

Ce serait une étude intéressante sans doute, mais beaucoup trop longue et sans proportion avec notre sujet, que de suivre dans ses détails, dans ses applications les plus particulières, dans ces conflits innombrables de juridiction et de compétence, cette guerre

(1) Voy. surtout Decret. Gratian. Pars I, distinct. 96, avec les gloses.

(2) Sur l'école de Bologne, et en général les jurisconsultes du moyen âge, voyez le beau livre de M. Laferrière : Histoire du Droit français, t. IV.

d'embûches, de piéges, de défilés, que se livrent les uns aux autres, à travers mille broussailles et dans d'épaisses ténèbres, les jurisconsultes, les glossateurs, les auteurs de sommes juridiques, les Irnérius, les Placentin, les Io, les Azo, les Accurce enfin, et leurs adversaires théologiques. Ramenons seulement à quelques traits généraux cette grande querelle.

Les doctrines impérialistes, comme les doctrines théocratiques, reposaient les unes et les autres sur des fictions et des mensonges historiques. Les partisans du pouvoir ecclésiastique invoquaient deux faits complétement fictifs : 1° la donation de Constantin ; 2° la translation de l'empire des Grecs aux Germains. Selon la première de ces deux fables, l'empereur Constantin, en fondant sa nouvelle capitale, avait abandonné au pape Sylvestre tout l'empire d'Occident, et l'avait investi de la souveraineté. Cette bizarre histoire, fondée sur le témoignage d'une *Vie de saint Sylvestre*, était devenue un des articles de foi de la cour de Rome ; et le texte même de la Donation, inséré dans le décret de Gratien (1), avait eu par là une consécration authentique et incontestée. Quant à la seconde fable, elle reposait sur le couronnement d'Othon le Grand. Son serment au pape, inséré également dans le décret de Gratien (2), était interprété dans le sens d'un serment de fidélité et d'une sorte d'hommage féodal, quoique, dans le fait, il ressemble beaucoup plus à une promesse de protection qu'à un engagement d'obéissance.

De leur côté, les jurisconsultes impériaux n'étaient

(1) Decret. Grat., Pars I, distinct. 96, c. xi.
(2) Ibid. distinct. LXIII, c. XXXIII. Voyez la glose.

pas en reste d'inventions historiques et juridiques (1). Aux fictions théocratiques ils opposaient deux fictions du même genre : 1° la perpétuité de l'empire romain ; 2° la monarchie universelle.

L'empire deux fois brisé, d'abord après Augustule, une seconde fois après Bérenger, deux fois restauré par Charlemagne et par Othon le Grand, tend toujours à renouer les anneaux de la chaîne et à faire disparaître les intervalles. L'empereur Frédéric parle dans ses décrets de ses prédécesseurs Constantin, Valentinien, Justinien (2). A la prétendue donation de Constantin, il oppose ainsi une prétendue hérédité. La ville de Rome se prête à cette illusion. Voici le discours des ambassadeurs romains à Frédéric Ier : « Faites revenir les anciens temps ; faites revivre les priviléges de la ville. Que la ville éternelle reprenne le gouvernement du monde ; que l'insolence de l'univers soit réprimée par un tel empereur et ramenée à l'obéissance envers la cité éternelle (3). » Mais si Frédéric accepte l'héritage de l'empire, ce n'est point pour le rendre à la République : « C'est moi, dit-il, qui suis le légitime possesseur. Arrache qui le pourra la massue des mains d'Hercule. » Cependant l'historien de Frédéric Ier, Othon de Frisingen ne se fait guère illusion sur cette perpétuité de l'empire : « De la ville, du sénat, du peuple romain, dit-il, il ne reste plus que l'ombre d'un grand nom. » Quant à la doctrine de la monarchie universelle,

(1) Voyez sur cette question la thèse de M. Himly : *De Juribus sancti Imperii romani.*

(2) Pertz, Monum. Hist. Germ., t. 1, leg. II, p. 139.

(3) Otho Frising. II, c. 22 (Muratori, t. VI).

dont on trouve des vestiges dans les premiers empereurs, elle devient, au temps des Frédéric, une sorte de dogme, soutenu principalement par les docteurs de Bologne (1). Nous verrons cette illusion se perpétuer bien longtemps dans le moyen âge, et subjuguer le grand esprit et la puissante imagination du Dante.

Outre les jurisconsultes dévoués à sa cause, le pouvoir impérial, c'est-à-dire le pouvoir civil trouvait encore pour le défendre, et combattre les excès du pouvoir contraire, des théologiens mêmes, plus fidèles aux doctrines de saint Bernard qu'à celles de Grégoire VII. Voici, par exemple, un écrit assez curieux du douzième siècle, composé évidemment en faveur des empereurs

(1) On voit paraître la théorie de la monarchie universelle vers le temps de Henri II. C'est à cette théorie que se rapporte le symbole de la pomme d'or surmontée d'une croix qui fit depuis partie des insignes impériaux. Les empereurs prétendaient que les autres rois n'étaient que des bénéficiers du saint empire. L'empereur était *dominus urbis et orbis*: c'est l'expression de tous les écrits du temps, à l'époque des Frédéric. Les jurisconsultes soutenaient cette doctrine par des textes tirés du droit civil, de l'Evangile et des Pères, et interprétés suivant la méthode du moyen âge. L'école de Bologne et ses quatre docteurs, Bulgarus, Martinus, Jacobus et Hugo, ont surtout travaillé à cette extension de la puissance impériale. Un jurisconsulte célèbre de Toulouse, Placentin, les accuse d'avoir trahi l'Italie pour l'empereur. « Contrà proprias conscientias à miseris Bononiensibus Frederico Imp. suasum est Italiam factam esse tributoriam (Summa in tres libros de annonis cod. X, 16). » La doctrine de la monarchie universelle de l'empire n'a jamais été admise par les jurisconsultes français. « Li rois n'a point de souverain es choses temporiens, ne il tient de nului que de Dieu et de lui (Etabliss. de saint Louis, l. II, c. XIII). » Innocent III admet ce principe dans sa lettre au vicomte de Montpellier, citée plus haut. Boniface VIII au contraire le rejette avec violence : Nec insurget hic superbia Gallicana quod dicit quòd non recognoscit superiorem. Mentiuntur : quia de jure sunt et esse debent sub rege Romano et Imperatore (Baluz. in add. ad lib. P. de Marca, De Concord. sacerd. et Imper., l. II, c. 3). » Voyez pour tous ces détails la savante thèse de M. Himly.

et contre les théories ultramontaines. C'est la *De Regia potestate et sacerdotali dignitate*, par Hugues de Florence, moine de l'ordre de saint Benoît (1).

« Je sais, dit l'auteur, qu'il y en a qui pensent de nos jours que les rois ne tiennent pas leur puissance de Dieu, mais de ceux qui, sans connaître Dieu, se sont élevés au-dessus des hommes leurs égaux par l'orgueil, les rapines, l'homicide, et tous les crimes. » Allusion évidente à Grégoire VII, dont l'auteur cite ici les propres paroles. Il montre au contraire que toute puissance vient de Dieu. C'est Dieu qui a préposé le premier homme au-dessus de toutes les créatures : c'est Dieu qui a placé la tête au-dessus des autres membres du corps, afin qu'elle leur soit supérieure et en situation et en dignité. C'est Dieu enfin qui a distribué dans le monde, suivant des degrés déterminés, des dignités et des puissances, comme il a distribué des rangs divers dans le royaume du ciel, dont il est le seul monarque (2).

Il y a deux grandes puissances : la puissance royale et la puissance sacerdotale : toutes deux se sont trouvées réunies dans la personne du Sauveur, à la fois roi et prêtre (3). Mais le roi est l'image du Père tout-puissant, et l'évêque est l'image du Christ. De là vient que les évêques doivent être soumis au roi, comme le fils est subordonné au père (4). Un roi a pour devoir de contraindre par les lois et par la terreur le peuple à faire le bien. Ainsi le royaume terrestre sert à l'avancement du royaume

(1) Baluz, l. IV, anno 1126.
(2) Ib. l. I, c. I.
(3) Ib. c. II.
(4) Ib. c. III.

céleste : car ce que le prêtre ne peut pas faire par la parole et la doctrine, le roi l'obtient par la crainte de la discipline. Le peuple craint le roi. Mais le roi ne craint que Dieu. Le bon roi est donné aux peuples par un Dieu propice : mais le mauvais roi leur est donné également par un Dieu irrité : « Je te donnerai un roi dans ma fureur, » dit-il au peuple d'Israël. Et ailleurs : « Dieu permet le pouvoir de l'hypocrite à cause des péchés du peuple. » C'est pourquoi les sujets doivent tolérer leurs rois et leurs princes quels qu'ils soient; et il ne leur est pas permis de leur résister. Tous ceux qui sont dans les honneurs doivent être nourris par ceux qui leur sont soumis, non pour eux, mais pour l'ordre établi par Dieu. Nous voyons par l'Ecriture, que même les rois réprouvés ont été honorés. C'est à Dieu seul à faire descendre les superbes de leur grandeur, et à élever les humbles à la plus haute dignité. L'Apôtre ordonne de prier pour toutes les puissances, il ordonne à leurs serviteurs d'obéir même à des maîtres infidèles, et Jésus-Christ n'a point dédaigné de payer le tribut à César. Ce n'est pas par les armes de la chair, c'est par des prières qu'il faut résister aux rois. C'est ainsi que saint Ambroise a vaincu la tyrannie de l'impératrice Justine. Que dit le Seigneur : Remets ton glaive dans le fourreau. Celui qui ceint l'épée périra par l'épée. Dieu n'a-t-il pas dit encore : C'est par moi que les rois règnent, et que les princes dominent.

Il nous reste à interroger les docteurs scholastiques pour compléter cette esquisse des idées politiques du moyen âge du IXe au XIIIe siècle.

Il n'est pas nécessaire de démontrer que ce n'est

pas au XIIᵉ siècle, lorsque l'esprit humain renaît à peine, et recommence à balbutier quelques thèses philosophiques, ce n'est pas dans des cloîtres fermés, et plus ou moins étrangers aux affaires du monde, et enfin dans des écrits éminemment théologiques et dialectiques, que l'on doit s'attendre à trouver un sentiment juste et précis de la portée des problèmes politiques. Les premiers scholastiques seront donc, comme on doit le présumer, vagues, obscurs et indécis sur ces questions.

Si nous consultons la première autorité de la scholastique, le théologien qui, sans avoir d'opinion propre, a recueilli toutes les opinions de la tradition, et indiqué les questions traitées plus tard dans les sommes théologiques, nous trouvons dans le Maître des sentences, Pierre Lombard, la question suivante : « Est-il permis de résister quelquefois à la puissance? » C'était au fond le problème même de la souveraineté. Pierre Lombard recueille la solution des apôtres et des Pères, sans y rien ajouter : obéissance absolue, sauf l'obéissance due à Dieu. La puissance, même mauvaise, vient de Dieu. C'est dans ces termes qu'il livre le problème aux scholastiques qui vont suivre, leur laissant le soin de découvrir les distinctions et les exceptions qui, introduites dans un pareil sujet, ont bientôt changé le sens des principes et la valeur des termes.

Le premier auteur de *Sommes* au moyen âge, Alexandre de Hales, discute cette question sous une autre forme : Est-il juste que l'homme domine sur les hommes; *an justum sit hominem homini dominari* (1)?

(1) Alex. Hales. Summ. Pars III, q. XLVIII, m. I, a. I.

Mais la science n'était pas encore assez mûre pour traiter une pareille question en elle-même. Aussi l'auteur n'emploie-t-il guère que des arguments tirés des textes. Contre le principe de la domination, l'auteur cite cette parole de Grégoire le Grand : « L'homme naturellement n'est maître que des êtres irraisonnables, et non des êtres raisonnables; aussi est-il dit qu'il doit être craint des animaux et non des hommes : car il est contre nature de s'enorgueillir et de vouloir être craint de ses égaux. » Voici un second texte en faveur de la même opinion : il est tiré du livre de la Sapience. « Tous n'ont qu'une même voie pour entrer dans la vie, tous ont une même fin, et aucun roi n'est jamais né autrement que les autres hommes. » Mais à ces textes, il en est d'autres qui répondent : « Que toute âme, dit saint Paul, soit soumise aux puissances. » Et saint Grégoire dit à son tour : « La nature a fait tous les hommes égaux : mais la juste dispensation de Dieu, dont les motifs sont cachés, a préposé les uns aux autres selon leurs divers mérites. »

Une seconde question, traitée avec plus de soin par Alexandre de Hales, est celle des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. La puissance ecclésiastique, se demande-t-il, commet-elle une usurpation, lorsqu'elle exerce des jugements séculiers (1)? Selon la méthode scholastique, l'auteur démontre d'abord le pour, puis le contre, et enfin il donne son opinion.

En faveur de la distinction du pouvoir ecclésiastique et séculier, il dit que ces deux pouvoirs sont distincts comme la vie terrestre l'est de la vie spirituelle;

(1) Ibid. Pars II. q. cxix, m. III, a. I. Voy. aussi part. III. quæst. xI, m. v.

or la vie terrestre n'est pas soumise à la vie spirituelle, ni réciproquement. Donc, les deux puissances sont indépendantes l'une de l'autre. A cette raison métaphysique, Alexandre de Hales en ajoute d'autres tirées des textes : *Reddite Cæsari, etc.* : *Ecce duo gladii*. Ces deux glaives sont le glaive matériel et le glaive spirituel. Chacune des puissances doit donc tenir le sien sans usurper l'autre. En faveur de l'opinion contraire, le docteur scholastique rappelle les arguments ordinaires : Jésus-Christ chassant les marchands du temple, Moïse pontife et roi, le sacerdoce institué par Dieu, la royauté par le sacerdoce, la bénédiction donnée au pouvoir laïque, et enfin la supériorité de l'âme sur le corps.

Mais pour avoir l'opinion précise d'un docteur scholastique, il ne faut la chercher ni dans le *sic*, ni dans le *non*, c'est-à-dire dans la démonstration pour ou contre de la question posée; il faut interroger surtout le corps de la discussion, cette partie qu'Alexandre de Hales appelle *resolutio* et saint Thomas *responsio*. C'est en quelque sorte le jugement rendu après plaidoirie; en général, les scholastiques soutiennent une opinion moyenne entre le pour et le contre, et tranchent la question par des distinctions.

Ici, la distinction d'Alexandre de Hales est assez équivoque et laisse encore un libre champ à la discussion. « Les deux pouvoirs, dit-il, sont distincts quant à leur exercice, *quoad exercitium* ; ils le sont encore quant au commandement, *quoad imperium* ; mais non pas quant au *consentement*, *quoad nutum*. » L'origine de cette distinction est dans une phrase de saint Bernard

citée plus haut (1). Mais Alexandre de Hales va plus loin que saint Bernard, et il exagère singulièrement la puissance du *nutus* sacerdotal, lorsqu'il en déduit le droit d'établir les pouvoirs laïques, qui seuls peuvent tenir le glaive matériel. Il est facile enfin de reconnaître l'esprit du XIII[e] siècle dans cette conclusion : « Le rapport de la puissance séculière à la puissance ecclésiastique n'est pas le même que celui de la puissance ecclésiastique à la séculière. Le pouvoir ecclésiastique n'est jamais soumis en quoi que ce soit au pouvoir séculier : mais le pouvoir séculier est soumis en certaines choses au pouvoir ecclésiastique. Ainsi il est permis à l'Eglise d'établir ceux qui doivent exercer le jugement séculier, mais il n'est point permis à la puissance séculière d'instituer ceux qui doivent tenir le glaive spirituel. »

La question du droit de dominer, à peine effleurée par Alexandre de Hales, a été traitée par saint Bonaventure avec plus de développement. Il se demande d'abord si toute puissance vient de Dieu. Il faut accorder que toute puissance, en tant qu'elle est puissance, et par rapport à celui auquel elle commande, est juste et vient de Dieu. Mais il faut accorder aussi que le moyen de parvenir à cette puissance peut être juste ou injuste ; que s'il est juste, il vient de Dieu, et que s'il est injuste, il n'en vient pas. Mais comme il n'est personne qui soit tellement injuste, qui ne soit juste en quelque partie, il n'est pas de puissance dont on ne puisse dire qu'elle vient de Dieu, au moins en partie. La puissance, prise en elle-même, peut être dans l'ordre, quoiqu'elle pro-

(1) Voy. plus haut, p. 269.

cède d'une volonté désordonnée. Si l'on objecte qu'il est contre l'ordre que les stupides commandent aux sages, et les méchants aux bons, on peut répondre que sous un désordre apparent, il y a souvent un ordre caché dont nous ne savons pas le secret.

On objecte qu'on ne peut ôter à personne ce qui lui a été donné par Dieu; par conséquent, si toute puissance vient de Dieu, on ne peut déposséder personne de la puissance. Saint Bonaventure répond sans hésiter à cette objection scabreuse, et il soutient la doctrine qui a été en quelque sorte traditionnelle dans l'ordre des dominicains: c'est que la souveraine puissance n'est point inviolable. « Oui, dit-il, la puissance ne pourrait pas être enlevée à celui qui la possède, si Dieu la donnait absolument et sans condition. Mais s'il ne donne cette puissance que pour un temps, il a permis qu'elle fût enlevée. Or nous reconnaissons qu'il en est ainsi lorsque l'ordre de la justice l'exige. *Dieu a donné la vie au brigand, et cependant le juge la lui ôte sans injustice ;...* selon le droit strict, celui-là mérite de perdre la souveraineté et tous les priviléges de la puissance, qui abuse de la puissance. »

Saint Bonaventure examine ensuite si le droit de dominer est selon l'institution de la nature, ou selon l'ordre du châtiment. Il distingue trois puissances: 1° celle de l'homme sur les choses; 2° celle de l'époux ou du père; 3° celle du maître sur le sujet.

Cette troisième espèce de domination n'a lieu que selon l'état de la nature déchue ; car la servitude qui y correspond est la peine du péché. Il est vrai que celui qui est régénéré dans le Christ est affranchi de la servitude du péché, mais il n'en est pas tellement affran-

chi, qu'il n'ait encore la possibilité, la facilité et l'inclination de retomber dans le même genre de servitude ; voilà pourquoi la servitude de la peine a survécu à la servitude du péché. Les chrétiens meurent comme les autres hommes. Ce n'est donc pas seulement selon une institution humaine, mais selon l'ordre de Dieu qu'il y a, parmi des chrétiens, des rois et des maîtres, des princes et des sujets. Les chrétiens sont donc obligés d'obéir à leurs maîtres, mais non pas en toutes choses, ni en celles qui sont contre Dieu, ni en celles qui sont contre la droite raison et la coutume.

On dit que l'Evangile est une loi de liberté. Mais il faut l'entendre. Elle nous délivre de la servitude du péché et de la servitude de la loi mosaïque, mais non pas de la servitude de la loi humaine, qui sert beaucoup à l'observation de la loi divine. La charité unit les hommes par le cœur, mais non pas dans le sens d'une abolition de toute hiérarchie et de toute distinction; nous n'atteignons pas pleinement ici-bas l'effet de la rédemption. Ici commence l'affranchissement de la coulpe ; là, c'est-à-dire dans le ciel, sera consommé l'affranchissement de la misère et de la domination humaine.

Telles sont les doctrines politiques de saint Bonaventure, doctrines où, comme on le voit, l'obéissance n'est pas tout à fait sans réserve, ni le pouvoir sans frein. On y voit quelques traces de cet esprit libéral, qui a accompagné, dans tout le moyen âge, les doctrines théocratiques, et qui donne un caractère si original aux théories politiques de saint Thomas d'Aquin. Cependant la scholastique ne se hasarde encore que très-timidement dans ces problèmes si nouveaux et si redoutables. Elle

semble avoir à peine conscience de ses hardiesses, et réciter plutôt un thème donné, qu'exprimer des convictions réfléchies.

Si nous cherchons maintenant à résumer l'ensemble des idées assez confuses dont nous avons présenté le tableau, nous trouvons que du XIe au XIIIe siècle, la doctrine du droit divin, c'est-à-dire de l'inviolabilité royale et de l'obéissance passive des sujets, est invoquée par les défenseurs du pouvoir civil ou de l'Etat, et qu'elle a d'ordinaire pour adversaires les défenseurs du pouvoir ecclésiastique ou de l'Eglise. A cette époque, le trône et l'autel, loin de s'appuyer l'un sur l'autre, étaient presque toujours ennemis. Le droit divin s'opposait au droit de l'Eglise et non au droit du peuple. C'est pour échapper à la vassalité de la papauté, que l'empereur et les autres rois ne voulaient reconnaître d'autre suzerain que Dieu. L'Eglise au contraire avait intérêt à faire ressortir ce qu'il y a d'humain dans l'origine du pouvoir civil : elle insistait sur les violences, les passions, les injustices, les usurpations qui si souvent ont donné naissance au pouvoir des princes. Elle combattait surtout la doctrine de l'inviolabilité royale ou impériale; elle se croyait le droit de déposer les princes, et de les établir : chose impossible, si le pouvoir politique eût été de droit divin. De plus, comme elle se donnait pour la tutrice des peuples, qu'elle prenait leur parti contre les oppresseurs, il était naturel qu'elle fût conduite à ramener le pouvoir civil à sa vraie origine, le consentement populaire, mais sous la haute surveillance de l'Eglise. Ajoutez que la grande autorité philosophique du moyen âge a été Aristote, et que les prin-

cipes d'Aristote sont tout à fait favorables à la souveraineté du peuple : au contraire, la grande autorité des jurisconsultes défenseurs de l'empire a été la compilation de Justinien, imbue des idées absolutistes. Il ne serait donc pas tout à fait inexact de dire qu'au moyen âge c'est dans les cloîtres qu'est née la doctrine de la souveraineté du peuple et du droit de résistance aux abus du pouvoir civil. C'est ce qui deviendra plus frappant encore dans les études qui vont suivre

---

CHAPITRE III.

SAINT THOMAS D'AQUIN ET SON ÉCOLE.

§ I. Morale. — Théorie du bonheur. — Théorie de la vertu. — Division des vertus. — Théorie de la loi. — Définition des lois. — Division des lois. — De l'idée du droit. — Division du droit. — Droit naturel. — Théorie de la propriété. — Théorie de l'esclavage.

§ II. Politique. — Du droit de souveraineté. — Du meilleur gouvernement. — Du droit divin. — Du droit de résistance. — Du tyrannicide. — Des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. — Théories du *De regimine principum*, attribué à saint Thomas. — Nécessité du gouvernement. — Supériorité du gouvernement royal. — Du gouvernement tyrannique : du droit de résistance. — Distinction entre le pouvoir despotique et le pouvoir politique. — Comparaison de ces deux pouvoirs entre eux et avec le gouvernement royal. — De l'esclavage. — Du pouvoir sacerdotal; sa supériorité sur le pouvoir politique. — Ecole de saint Thomas d'Aquin. — Gilles de Rome : son *De regimine principum*. Son traité *De ecclesiastica potestate*.

Nous voici parvenus au cœur du moyen âge, à ce grand treizième siècle, considéré aujourd'hui par quelques écrivains comme l'âge d'or de la société chrétienne, âge d'or qui n'a pas été peut-être sans quelque mélange de fer ou d'airain. C'est le temps où la théologie scholastique et le pouvoir ecclésiastique règnent souverainement ; c'est le temps des grands docteurs, les Albert le Grand, les Alexandre de Hales, les saint Bonaventure, entre lesquels s'élève et domine, comme leur maître à tous, l'illustre saint Thomas d'Aquin. La philosophie de saint Thomas est l'image fidèle de son temps : c'est le nœud du moyen âge, c'est le moyen âge lui-même : c'est là qu'il a rassemblé, en apparence pour l'éternité, tout ce qu'il a su, pensé et aimé.

La philosophie de saint Thomas est un grand et ad-

mirable effort de l'esprit pour associer deux éléments bien différents, la philosophie humaine et la philosophie divine, Aristote et le christianisme. Les premiers siècles de l'ère chrétienne nous avaient éloignés de l'antiquité; le moyen âge nous y ramène. Etudier la morale de saint Thomas, c'est étudier encore sous une nouvelle forme la morale d'Aristote. La philosophie de saint Thomas est donc une œuvre artificielle, inférieure par cela même aux grandes doctrines morales de l'antiquité, et même à celle d'Aristote, mais qui les complète cependant, et leur donne plus de précision qu'elles n'en avaient. Ce vaste enchaînement de principes et de conséquences, ce travail d'un esprit puissamment logique, pour constituer une science immobile, absolue, définitive, ces tentatives mêmes de conciliation entre la philosophie humaine et la philosophie divine donnent à la Somme de saint Thomas une sorte de grandeur, et une véritable majesté. Ajoutez que dans certaines théories, il n'est pas sans originalité et sans profondeur, et enfin que ses opinions sur les questions sociales et politiques sont des plus curieuses à étudier. Nous passerons donc assez rapidement sur les parties de sa philosophie qui ne font que rappeler et reproduire la morale d'Aristote pour insister davantage sur les idées qui lui sont particulières, ou qui témoignent de l'esprit de son temps.

Saint Thomas établit d'abord avec Aristote que tous les êtres agissent pour une fin, que la fin c'est le bien, que l'homme a une dernière fin, et qu'il ne peut en avoir plusieurs, enfin que cette dernière fin est le bonheur (1). Nous

(1) Summ. Theol. prim. secund. q. 1, art. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

connaissons déjà tous ces principes. Mais comment saint Thomas entend-il le bonheur? c'est ce que nous devons examiner.

Tous les hommes recherchent le bonheur, c'est-à-dire la satisfaction complète de leurs désirs; mais tous ne le cherchent pas de la même manière, et le placent dans des objets différents (1) : les uns dans la richesse et dans les honneurs, les autres dans la gloire et dans la puissance. Mais le bonheur n'est pas dans ces biens extérieurs (2). Il n'est pas non plus dans les biens du corps, puisque les biens du corps se rapportent à ceux de l'âme (3). Il n'est pas dans les plaisirs des sens, car le plaisir n'est qu'un accident qui suit le bonheur, et n'est pas le bonheur lui-même (4). Il n'est même pas dans les biens de l'âme. Car l'âme n'est pas sa dernière fin à elle-même. Toute espèce de bien attaché à l'âme est un bien particulier et emprunté; or le seul bien qui puisse satisfaire la volonté, c'est le bien universel (5). Enfin, le bonheur ne peut se rencontrer en général dans aucun bien créé : car l'objet de la volonté, c'est le bien universel, comme l'objet de l'intelligence, c'est le vrai universel. Or, le bien universel n'est dans aucune créature, mais seulement en Dieu (6).

Cependant quoique l'objet où l'âme doit trouver le bonheur soit incréé et supérieur à l'âme, le bonheur lui-même, c'est-à-dire l'acquisition et la jouissance de cet

(1) Summ. Theol. 1. 2, q. x, a. 8.
(2) Sum. Theol. 1. 2. q. II, art. 1, 2, 3, 4.
(3) Art. 5.
(4) Art. 6.
(5) Art. 7.
(6) Art. 8.

objet est un état de l'âme, et par conséquent un bien créé (1). Il faut donc distinguer l'objet et l'essence du bonheur : l'un est en dehors de l'âme et en Dieu ; l'autre est un acte même de l'âme et réside en elle (2). De quelle nature est cet acte? Appartient-il à l'intelligence ou à la volonté, c'est-à-dire, dans la doctrine de saint Thomas, à l'appétit et au désir?

L'essence du bonheur ne peut pas consister dans un acte de la volonté. Car le bonheur est la possession (*consecutio*) de la fin suprême. Or, cette possession ne peut pas être un acte de la volonté. En effet la volonté se porte vers son objet par le désir, quand il est absent, par le plaisir, quand il est présent. Mais le désir n'est pas la possession, puisqu'il y aspire. Quant au plaisir, il ne se produit que lorsque l'objet est déjà possédé. Il suppose donc le bonheur, et ne le constitue pas. C'est ce qu'on peut voir même dans la recherche des objets sensibles. Pour l'avare, ce n'est pas le désir des richesses qui est le bonheur, c'est la possession; et quant au plaisir, il résulte de cette possession même. Le bonheur consiste donc ici dans l'acte de saisir la richesse, acte suivi du plaisir, et déterminé par le désir. Il en est de même pour les objets intelligibles. Sans doute nous voulons posséder l'objet, et c'est l'acte de la volonté; mais nous ne le possédons réellement que par l'acte de l'intelligence. Le bonheur consiste donc essentiellement dans un acte intellectuel, et le plaisir ne s'y joint que par accident (3).

(1) Sum. Theol. 1. 2. q. III, art. 1.
(2) Ibid. ib. art 2.
(3) Sum. Theol. Ibid. q. III, art. 4 Cont. gent. l. III, c. XXVI.

En quoi consiste maintenant cet acte d'intelligence qui est le suprême bonheur? Puisque le bonheur est un acte, il faut qu'il soit l'acte le plus élevé de la nature humaine, c'est-à-dire de la puissance la plus élevée, correspondant à l'objet le plus élevé. Or l'intelligence a deux formes : l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique ; l'une qui a sa fin en elle-même, l'autre qui règle les actions. Ce qui a sa fin en soi-même est supérieur à ce qui a sa fin en autre chose. L'intelligence spéculative est donc supérieure à l'intelligence pratique. Ainsi le bonheur, considéré en lui-même et dans son essence, doit consister dans un acte de l'intelligence spéculative et non de l'intelligence pratique. Mais un tel bonheur ne peut avoir lieu que dans la vie parfaite, c'est-à-dire dans la vie future. Quant à la vie actuelle, le bonheur consiste d'abord dans la contemplation, mais aussi dans l'acte de l'intelligence pratique réglant les actions et les passions (1).

Il y a donc deux sortes de bonheur, le bonheur parfait et le bonheur imparfait. C'est grâce à cette distinction que saint Thomas peut associer la doctrine du christianisme à la doctrine d'Aristote (2). Le bonheur parfait ne se rencontre pas dans cette vie; car le bonheur parfait est exempt de toute espèce de mal, et l'homme, dans l'état actuel de sa condition, ne peut jamais être absolument exempt de tout mal. Le fût-il, il ne serait pas

(1) Sum. Theol. 1. 2, q. III, a. 5.

(2) « Unde Philosop. (Eth. I) ponens beatitudinem hominis, in hac vita dicit eam imperfectam... sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicuti angeli in cœlo (Matth. 22).» Voilà un des exemples frappants de la manière dont S. Thomas ente l'Evangile sur Aristote.

encore tout à fait heureux, puisqu'il doit tout perdre à la mort. Donc, l'homme n'est jamais parfaitement heureux ici-bas. Cependant il est impossible qu'un désir naturel soit vain, car la nature ne fait rien en vain. Or le désir du bonheur parfait est en nous; et il serait vain s'il n'était jamais rempli : il doit donc l'être, et puisqu'il ne l'est point dès cette vie, il faut qu'il le soit après cette vie (1). Le vrai bonheur, c'est le bonheur de la vie future, le bonheur du ciel et de la patrie, *beatitudo patriæ* (2).

Le bonheur parfait consistant dans l'acte de la faculté la plus élevée, c'est-à-dire de la contemplation, quelle est la nature, ou plutôt quel est l'objet de cette contemplation ? Ce ne peut être d'abord les premiers principes des sciences spéculatives; car ces principes viennent des sens, et ces sciences elles-mêmes ne peuvent s'élever que jusqu'où les sens les conduisent. Cette contemplation ne peut avoir non plus pour objet les anges ou les substances séparées, c'est-à-dire les esprits purs : car ces esprits eux-mêmes ne possèdent qu'un être emprunté. Or l'homme ne peut être heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher, et la perfection de chaque faculté est en raison de la perfection de son objet. Or l'objet de l'intelligence, c'est l'essence (*quidquid est*). Que si l'intelligence ne connaît que l'essence de l'effet sans connaître l'essence de la cause, il reste encore à l'homme un désir, et par conséquent une curiosité; et cette curiosité n'est satisfaite que si, s'éle-

(1) Cont. gent. l. III, c. XLV.

(2) Summ. Theol. 1. 2. q. IV, art. 8. Sur cette distinction du bonheur parfait et du bonheur imparfait, voy. la quest. IV tout entière.

vant de cause en cause, il parvient enfin à connaître et à comprendre l'essence de la première cause, en un mot Dieu. Le bonheur est donc pour l'homme dans l'union de l'âme avec Dieu, c'est-à-dire dans la vision de l'essence divine (1).

Ainsi la contemplation de Dieu est le parfait bonheur. En effet, c'est un acte qui est propre à l'homme, et qu'il ne partage avec aucun autre être; en outre, c'est un acte qui n'a d'autre fin que lui-même; c'est de tous celui qui a le moins besoin des choses extérieures; et enfin, toutes les autres actions de l'homme sont elles-mêmes coordonnées pour servir de moyen à cette dernière fin. La santé du corps, la tranquillité de l'âme n'ont d'autre but que de servir à la contemplation de la vérité (2).

La connaissance de Dieu, qui doit faire le bonheur, n'est pas celle que l'on peut posséder dès cette vie. La connaissance de Dieu sur la terre a plusieurs degrés; il y a d'abord la connaissance vulgaire (3), puis la démonstrative (4), puis la foi (5). Aucun de ces degrés n'est la vision même de Dieu. La première est pleine d'erreurs : les uns confondent Dieu avec les corps célestes, les autres avec les éléments, d'autres avec des hommes. Une telle confusion d'idées ne peut être le vrai bonheur. Quant à la connaissance par démonstration, elle ne convient qu'à un petit nombre ; de plus elle n'est pas sans incertitude, ce que prouve la diversité des systèmes sur Dieu ; enfin cette connaissance est

(1) Summ. Theol. 1. 2. q. III, a. 8.
(2) Cont. gent. l. III, c. XXXVII.
(3) Cont. gent. l. III, c. XXXVIII.
(4) Cont. gent. Ib. c. XXXIX.
(5) Cont. gent. Ib. c. XL.

loin de rassasier notre désir de savoir, puisque même avec elle il est encore bien des choses que nous ignorons. La connaissance par la foi n'est pas elle-même la connaissance parfaite; car l'action suprême de l'intelligence, c'est de comprendre; et dans la foi, l'esprit croit, mais ne comprend pas : *intellectus non capit illud cui assentit credendo*. De plus, le souverain bonheur ne consiste pas dans un acte de la volonté : or la foi est un acte de volonté, non d'intelligence, c'est une connaissance plus semblable à l'ouïe qu'à la vision. Enfin la foi, loin de calmer le désir, ne fait que l'enflammer : car on désire voir ce que l'on croit. Il reste donc que la vraie connaissance de Dieu, soit la vision de Dieu en lui-même, dans son essence, la vision face à face (1).

Telle est la doctrine de saint Thomas sur le bonheur: et il est facile de voir dans quelle proportion cette doctrine mélange le péripatéticisme et le christianisme. Elle est péripatéticienne, en ce qu'elle pose, comme Aristote, que le souverain bien pour l'homme est le bonheur, que le bonheur doit être cherché dans un acte de l'âme, que cet acte doit être l'acte de la faculté la plus élevée, et enfin que c'est un acte de l'intelligence. Elle est chrétienne en plaçant le bonheur parfait et le souverain bien en Dieu, et en définissant la contemplation de Dieu la vision face à face. Or, rien ne ressemble moins à la contemplation d'Aristote, que la vision face à face. La contemplation aristotélique n'est autre chose que la science, ou la vie philosophique. La vision chrétienne est un acte supérieur à la nature;

(1) Cont. gent. l. III, c. LI.

et l'objet de cet acte, c'est Dieu lui-même. La contemplation, selon Aristote, est un acte renfermé en soi, qui se suffit à lui-même; penser est le suprême bonheur. La vision chrétienne est un acte qui a son objet et sa fin hors de soi, c'est-à-dire en Dieu. La perfection de cet acte est dans la perfection de l'objet, tandis que dans la doctrine aristotélique, l'acte est parfait par lui-même.

Voilà donc deux doctrines fort peu semblables réunies en une même théorie. Quel en est le lien? C'est la théorie platonicienne du bien universel. Aristote avait rejeté cette théorie, et il l'accablait d'objections. Mais saint Thomas la reprend, en s'appuyant sur ce principe tout platonicien, qu'aucun bien créé ne peut être le souverain bien, parce que tout bien créé est emprunté et *participé*: c'est évidemment à saint Augustin que saint Thomas doit ces principes. Mais saint Augustin lui-même les doit à Platon. C'est donc par Platon que saint Thomas passe d'Aristote à l'Evangile et transforme la doctrine péripatétique, qui est toute renfermée dans la nature, en une doctrine mystique, qui ne peut avoir son complet achèvement que dans le royaume de la grâce.

La théorie du bonheur conduit saint Thomas comme Aristote lui-même à la théorie de la vertu. Car la vertu est le moyen du bonheur. Cette théorie renferme deux choses: la définition de la vertu, et la division des vertus.

Saint Thomas ne serait pas un péripatéticien, s'il définissait la vertu autrement qu'une *habitude*. Mais qu'est-ce qu'une habitude (*habitus*)? C'est, « dit saint Thomas, une *disposition* par laquelle un sujet est plus

ou moins bien disposé, soit par rapport à lui-même, soit par rapport à autre chose; ainsi la santé est une sorte d'*habitus*. Et en général on peut dire que l'*habitus* est une *qualité* (1).» On voit que dans cette définition, rien n'indique que l'*habitus* soit une disposition acquise, produite en nous par la répétition des actes et qui devient avec le temps une seconde nature; ce qui est la vraie notion de l'habitude. Ainsi, jamais on n'a dit que la santé fût une habitude. Saint Thomas entend donc le mot d'*habitus* dans un sens très-différent de nous. Ce n'est autre chose pour lui qu'une disposition en général, bonne ou mauvaise, une manière d'être. Cela est si vrai, qu'il reconnaît des habitudes naturelles (*habitus naturales*) (2), expression contradictoire, s'il entendait par habitude ce que nous entendons. L'habitude proprement dite n'est pour lui qu'une espèce particulière d'*habitus*. Ainsi il démontre que les actes déterminent en nous des dispositions particulières qui sont précisément ce que nous appelons des habitudes. « Tout ce qui est mû par une cause, dit-il, est disposé d'une certaine façon par l'action de l'agent. Ainsi la multiplication des actes engendre une certaine qualité dans la puissance passive; et cette qualité est une habitude (3). » Voilà bien l'habitude telle que nous l'entendons : mais ce n'est pour saint Thomas qu'un cas particulier; ce n'est pas l'habitude dans son essence.

S'il en est ainsi, lorsque saint Thomas définit la vertu une habitude, il n'entend pas par là une certaine

(1) Summ. Theol. 1. 2. q. XLIX, a. 1.
(2) Ib. q. LI, a. 1.
(3) Ib. q. LI, a. 2.

direction que la volonté a donnée à nos facultés naturelles par la répétition des actes, mais seulement une certaine disposition particulière qui détermine à l'action des puissances indéterminées (1). Il la définit avec saint Augustin (2), « une bonne *qualité* de l'âme, qui sert à bien vivre, dont personne ne peut se servir pour faire mal, et que Dieu opère en nous, sans nous, *quam Deus in nobis, sine nobis*, *operatur*. » Ainsi la vertu est une qualité de l'âme, c'est-à-dire, une manière d'être. Rien de plus vague qu'une telle expression. Saint Thomas dit, il est vrai, qu'*habitus* vaudrait mieux, serait plus exact que *qualitas*. Soit. Mais suffit-il de dire que la vertu est une disposition? Ne faut-il pas ajouter quelle espèce de disposition? Elle est bonne, dites-vous? Mais en quoi consiste cette bonté? Enfin, c'est l'acte de l'opération divine, auquel l'homme lui-même ne contribue en rien. N'est-ce pas détruire ce caractère essentiel de la vertu, d'être notre propre ouvrage, et l'œuvre de notre libre arbitre? Cependant saint Thomas ne nie pas le mérite humain; et il admet que les bonnes œuvres sont nécessaires au bonheur. Il défend cependant cette partie de la définition en disant, que sans elle on ne distinguerait plus les vertus acquises des vertus infuses. Mais c'est précisément ce membre de phrase qui donne lieu à cette confusion : car si Dieu opère tout en nous, il n'y a plus de vertus acquises, mais seulement des vertus infuses, ce qui d'abord détruirait et rendrait inutile toute la science de la morale, et ce qui est en outre une conséquence que saint Thomas lui-même n'admet pas.

(1) Summ. Theol. 1. 2, q. LV, a. I.
(2) De lib. arl. c. XVIII et XIX.

Cette définition est donc défectueuse, en ce que le caractère fondamental de la vertu, l'effort, l'exercice, la volonté enfin, n'y est pas même mentionné. Que la vertu ait ultérieurement besoin d'une grâce ou d'un secours supérieur pour être parfaite, j'y consens; mais c'est à la condition qu'elle soit d'abord notre œuvre. La vertu infuse n'est qu'une exception, ou, si l'on veut, un degré supérieur de la vertu : elle n'est point la vertu dans son essence.

La théorie de la vertu nous montre encore l'union violente et impossible du péripatétisme et du christianisme. Dans le premier, le caractère essentiel de la vertu est l'acte propre à l'homme (οἰκεῖον ἔργον); dans le second, la vertu est surtout une influence divine. Saint Thomas croit concilier les deux choses, en conservant le mot *habitus* dans la définition : mais c'est un mot vague et indéterminé qui peut exprimer les choses les plus différentes.

Rien ne prouve mieux le caractère artificiel de la morale de saint Thomas que sa division des vertus. Dans cette théorie en effet, on le voit passer successivement d'Aristote à Platon, de Platon à Plotin, et enfin de Plotin à saint Paul.

Nous connaissons la division d'Aristote : elle repose sur la différence de l'intelligence et de l'appétit. De là deux sortes de vertus : vertus intellectuelles, vertus morales. Voici comment saint Thomas explique cette distinction. La vertu peut être entendue dans deux sens : c'est ou la faculté de bien agir, ou le bon usage de cette faculté. La vertu proprement dite est celle qui non-seulement perfectionne nos puissances, mais qui

même nous apprend à nous en servir pour le bien. Or c'est seulement la puissance appétitive ou la volonté, qui a le pouvoir de se servir des puissances et des habitudes de l'âme : elle seule, à la rigueur, pourrait donc être la matière de la vertu. Mais on peut encore appeler de ce nom la puissance qui perfectionne nos facultés. Or les habitudes de l'intelligence donnent à l'homme une plus parfaite connaissance du vrai, ce qui est l'acte de l'intelligence : elles peuvent donc être appelées du nom de vertus (1).

Saint Thomas démontre d'une part, après Aristote, que toutes les vertus ne sont pas morales : car on ne peut appeler de ce nom que les vertus qui servent à diriger nos inclinations naturelles vers le bien (2); et de l'autre, que toutes les vertus ne sont pas intellectuelles comme le pensait Socrate. Selon celui-ci, la raison suffit pour bien agir, et toutes nos facultés lui obéissent naturellement sans contradiction : la vertu n'est autre chose que la science, le vice que l'ignorance; il n'y a donc pour lui que des vertus intellectuelles. Mais il n'est pas vrai que l'appétit obéisse à la raison sans contradiction; il ne suffit pas que la raison soit bien disposée, il faut encore que la volonté le soit. La vertu morale est à la vertu intellectuelle ce que l'appétit est à l'intellect (3).

Telle est la théorie des vertus intellectuelles et morales empruntée à Aristote. Au-dessus de cette théorie, saint Thomas établit celle des vertus cardinales em-

(1) Summ. Theol. q. LVII, a. 1. Possunt quidem dici virtutes in quantum faciunt facultatem bonæ operationis,... non tamen quasi facientes benè uti potentia, seu habitu.

(2) Ibid. q. LVIII, a. 1.

(3) Ibid. q. LVIII, a. 2.

pruntée à Platon, et il l'explique d'une manière assez ingénieuse et subtile (1). On peut prouver, dit-il, l'existence des quatre vertus cardinales, soit que l'on considère le principe formel de la vertu, soit que l'on considère le sujet même de la vertu. Le principe formel de la vertu, c'est la raison. Or, la vertu peut consister soit dans la simple considération des choses, soit dans un certain ordre de la raison par rapport à d'autres facultés. Dans le premier cas, c'est la vertu de la prudence; dans le second cas, la raison peut régler, soit les actes, soit les passions. Règle-t-elle les actes, c'est la justice. Règle-t-elle les passions, elle donne naissance à deux nouvelles vertus; car ou elle retient la passion qui cherche à entraîner l'homme au delà de la raison, et c'est la tempérance; ou elle triomphe de la crainte qui éloigne l'homme de son bien, et c'est le courage. De là les quatre vertus fondamentales, distinguées les unes des autres par leur principe formel. Elles se distinguent encore par leur sujet : car ou c'est un principe rationnel par essence : de là la prudence; ou rationnel par participation : ici trois nouvelles subdivisions : la volonté, sujet de la justice; la concupiscence, sujet de la tempérance; et l'appétit irascible, sujet du courage. Ainsi la division platonicienne se justifie à quelque point de vue qu'on se place, et s'élève au-dessus de celle d'Aristote.

La théorie de Platon conduit à une théorie supérieure dont l'origine est dans Plotin, et qui est passée dans la philosophie du moyen âge par les derniers néo-platoniciens. Il y a quatre vertus fondamentales, dont cha-

(1) Ibid. q. LXI, a. 2

cune est susceptible de plusieurs degrés (1) : 1° On peut les considérer en effet dans la nature parfaite, c'est-à-dire, là où elles sont comme les modèles des vertus humaines. A ce point de vue transcendant, les vertus cardinales ne sont autre chose que l'essence même de Dieu, considérée comme type de toutes les perfections humaines : ce sont les *virtutes exemplares ;* 2° En nous, et dans leur proportion avec notre nature, dans les obligations de la vie active et sociale, ce sont les vertus civiles, *virtutes politicæ.* 3° Il est de la nature de l'homme de s'élever par ses efforts jusqu'aux choses divines, comme le disent également Aristote et saint Matthieu. Il faut donc reconnaître entre les vertus purement humaines ou civiles, et les vertus divines ou exemplaires, modèle absolument inimitable, dont nous ne pouvons que nous rapprocher, un troisième ordre de vertus : ce sont les *virtutes purgatoriæ.* Ces vertus ne sont pas en réalité des vertus nouvelles, mais seulement un degré supérieur des quatre vertus fondamentales : c'est le degré où elles se dégagent de l'élément terrestre et humain pour se rapprocher de leur type parfait qui est en Dieu ; 4° Enfin, quand l'homme a triomphé des faiblesses de sa nature, les mêmes vertus atteignent un nouveau degré de perfection. Ce sont alors les *virtutes purgati animi* ; l'âme est devenue aussi semblable à Dieu qu'il est possible à l'humanité. Théorie singulière et obscure qui correspond à cette échelle de perfection, inventée par les alexandrins, et dont les mystiques de tous les temps ont à l'infini multi-

(1) Ibid. q. LXI, a. 5. S. Thomas cite lui-même l'autorité de Plotin.

plié les degrés. Dans saint Thomas elle semble n'avoir pour objet que de faciliter le passage des vertus humaines aux vertus théologales, et de conduire l'esprit sans effort d'Aristote à saint Paul.

A quelque hauteur en effet que puissent s'élever les vertus intellectuelles et morales, elles ne sont point encore le comble de la perfection. Elles sont toujours proportionnées à la nature de l'homme. Sans doute, elles ne sont point privées du secours divin; et à leur dernier degré elles demandent à la nature un effort suprême et rare. Mais la destinée de l'homme étant infiniment supérieure à sa nature, puisqu'elle consiste dans un bonheur céleste et absolu, dans la vision de Dieu, il est impossible d'atteindre à ce bonheur surnaturel par des moyens naturels. Car nul être ne connaît rien soit au-dessous, soit au-dessus de lui-même, que selon le mode de sa substance; et par conséquent toute connaissance selon le mode des substances créées, est infiniment éloignée de Dieu, qui surpasse à l'infini toute substance créée. Il faut donc pour nous préparer à cette destinée supérieure, un nouvel ordre de vertus qui lui soient proportionnées, c'est-à-dire surnaturelles comme elle : ce sont les vertus théologiques, ainsi nommées parce qu'elles ont Dieu seul pour objet, ou parce qu'elles sont tout entières mises en nous par Dieu, ou parce qu'elles nous sont enseignées par la révélation de la sainte Ecriture(1).

Les vertus théologiques ont leur fondement dans les deux attributs principaux de l'âme, l'intelligence et la

(1) Summ. Theol. q. LXII, a. 1, 2, 3.

volonté. Mais comme ces deux facultés ne peuvent atteindre à l'ordre surnaturel, selon cette parole de saint Paul, « l'œil ne voit pas, l'oreille n'entend pas, » il faut qu'il s'ajoute à l'intelligence un état supérieur, à savoir : la foi, et, à la volonté, un double état, correspondant au double besoin de mouvement et d'union qui est en elle, l'espérance et la charité. Ainsi la foi, c'est l'intelligence appliquée à ce qui n'est pas intelligible; l'espérance, c'est le mouvement de la volonté vers ce qui n'est pas naturellement désirable; et l'amour, c'est l'union de la volonté, à ce qui ne nous est pas naturellement communicable. La foi, l'espérance et la charité sont donc à la fois le renversement et l'accomplissement de la nature.

Après la théorie de la vertu, vient la théorie de la loi : car la vertu suppose quelque chose qui lui commande, qui la dirige et qui la règle. La théorie de la loi est le couronnement de la morale, et la transition naturelle de la morale à la politique.

La philosophie des lois est une des belles parties de la Somme théologique : ici saint Thomas s'affranchit d'Aristote, qui ne lui fournit plus que des éléments incomplets et insuffisants. Quoique son traité rappelle les théories de Platon et de Cicéron, il ne paraît avoir connu ni le dialogue des *Lois* du premier, ni le *De legibus* du second. C'est donc à l'aide de quelques idées éparses de saint Augustin, dans le *De libero arbitrio*, idées empruntées à Platon, à Cicéron, aux stoïciens, c'est avec quelques définitions d'Isidore de Séville, et quelques axiomes de droit, qu'il construit cette théorie des lois, l'un des monuments du moyen âge. Ce traité a servi

de type à tout ce qu'on a écrit sur ce sujet jusqu'au XVI[e] siècle, où le jésuite Suarez l'a paraphrasé dans un ouvrage considérable, et même jusqu'au XVII[e] siècle, où l'on en retrouve encore les grandes lignes dans le traité des Lois du célèbre Domat.

Saint Thomas, selon la méthode scholastique, cherche d'abord la définition de la loi, puis il donne la division des lois, et examine chacune des espèces en particulier(1).

Quelle est l'essence de la loi? suivant saint Thomas, c'est la raison(2). La loi, dit-il, est une règle et une mesure des actes, selon laquelle chacun est obligé à agir ou à ne pas agir. Or, la règle et la mesure n'appartiennent qu'à la raison. On oppose la maxime du Digeste : *quod principi placuit, legis habet vigorem*, maxime qui semble donner à la loi, pour principe, la volonté ou le bon plaisir d'un homme. Sans doute, dit saint Thomas, il faut que la loi soit portée par une volonté ; mais pour que cette volonté elle-même ait force de loi, il faut qu'elle soit réglée par la raison. C'est dans ce sens que la volonté du prince a force de loi, sans quoi elle serait plutôt iniquité que loi. A ce premier caractère fondamental de la loi, saint Thomas en ajoute trois autres : 1° que la loi tende au bien commun ; 2° qu'elle soit portée par celui qui en a le droit ; 3° qu'elle soit promulguée(3). Et il conclut par cette définition générale (4) : « La loi est un ordre de la raison, imposé pour le bien

(1) Summ. Theol. 1. 2, q. XC.
(2) Ib. ib. a. 1.
(3) Ib. ib. ib. a. 2, 3, 4.
(4) Ib. a. 4.

commun par celui qui est chargé du soin de la communauté, et suffisamment promulguée. »

Cette définition a un mérite remarquable : c'est d'exclure la fausse définition qui rapporte l'autorité de la loi à la puissance ou à la volonté d'un chef, c'est-à-dire à l'arbitraire. Mais elle a un défaut, c'est de contenir des éléments qui ne sont point essentiels à l'idée de loi. En effet : 1° La promulgation n'est pas nécessaire à l'idée de loi. Car elle n'est pas nécessaire aux lois physiques qui s'accomplissent à l'insu des êtres auxquels elles commandent. Elle n'est pas nécessaire à la loi éternelle en tant qu'elle existe dans l'intelligence divine : car Dieu n'a pas besoin de se promulguer à soi-même sa loi. La promulgation est donc accessoire dans l'idée de loi. 2° Le bien commun n'est pas un élément essentiel de la loi. Il en est la conséquence, mais il ne lui est pas essentiel. La loi d'un être résulte de sa nature; et la loi réciproque des êtres est le résultat de leur nature réciproque. 3° L'idée même de législateur n'est pas essentielle à la loi. Sans doute, la loi, dans un être créé, suppose un législateur, comme l'effet suppose la cause, mais, lorsqu'on veut connaître l'essence de l'effet, il n'est pas nécessaire d'y mêler la cause. Si on dit qu'une loi suppose le rapport de l'inférieur au supérieur, je dis : à quel titre le supérieur commande-t-il à l'inférieur ? Est-ce à titre de plus puissant ? Non, car nous avons vu que c'était là le principe de la tyrannie et de l'arbitraire. Est-ce à titre de plus sage ? C'est donc sa sagesse qui est la raison de la loi. Par conséquent, la loi prise en elle-même est un acte de raison : or, la raison ne peut rien vouloir qui ne soit conforme à la

nature des choses. La loi est donc la règle qui force ou qui oblige un être à ne pas sortir des conditions de la nature, à n'aller pas au delà, à ne pas rester en deçà. Suivant la juste expression de saint Thomas, c'est une mesure. En excluant ainsi de cette définition les éléments hétérogènes qui la compliquent, nous arrivons à la célèbre et profonde pensée de Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires résultant de la nature des choses. »

Quant à la division des lois, saint Thomas en reconnaît de quatre espèces : 1° la loi éternelle ; 2° la loi naturelle ; 3° la loi humaine ; 4° la loi divine (1).

La loi éternelle est la raison du gouvernement des choses, préexistant en Dieu (2). De même que tout artisan a dans l'esprit le plan de tout ce qu'il accomplit par son art, de même tout chef de gouvernement doit savoir à l'avance la règle et l'ordre de ce qui doit être exécuté par ses sujets. Or, Dieu est à la fois l'auteur et le souverain du monde : il l'a créé, et il le gouverne. Il faut donc qu'il y ait une loi éternelle, que nul, si ce n'est Dieu, ne connaît dans son essence, mais que toute créature rationnelle connaît, du moins en partie, par une sorte d'irradiation.

La loi naturelle est l'inclination naturelle qui porte les créatures raisonnables vers leur véritable fin (3). La créature raisonnable est soumise d'une manière plus excellente que les autres êtres à l'action de la Providence : car elle-même participe en quelque sorte à la Provi-

(1) Summ. Theol. q. xci.
(2) Ib. ib. ib. a. i.
(3) Ib. q. xci, a. 2.

dence, et est chargée de veiller sur elle-même et sur les autres : elle reçoit donc une sorte de participation à la raison éternelle, et cette participation est la loi naturelle. Cette loi se résume en un seul précepte : faire le bien et éviter le mal : de ce précepte fondamental dérivent tous les autres.

Mais la loi naturelle ne fait qu'établir certains principes communs et indémontrables. Il est nécessaire que la raison humaine en tire des applications particulières (1). De plus, pour arriver à la perfection de la vertu, il est impossible de s'en rapporter à l'homme lui-même. Car s'il y a des hommes bons, il y en a aussi de méchants et de corrompus, qui ne peuvent être détournés facilement du mal par des paroles. Il a donc fallu employer la force et la crainte, afin qu'au moins en s'abstenant du mal, ils laissassent aux autres la vie tranquille, et qu'eux-mêmes fussent peu à peu amenés par l'habitude à faire volontairement ce qu'ils ont d'abord fait par force. Or, il vaut mieux tout décider par des lois que de s'en rapporter à l'arbitraire des juges, et cela pour trois raisons : d'abord il est plus facile de trouver quelques sages qui fassent de bonnes lois, qu'un grand nombre de juges habiles à juger dans les circonstances particulières ; en second lieu, ceux qui font des lois, ont le loisir de réfléchir longtemps, et ceux qui jugent, jugent sur-le-champ ; enfin les législateurs décident sur le général et sur l'avenir, et ne sont pas influencés par les circonstances présentes. La loi naturelle a donc besoin d'être complétée par la loi humaine.

(1) Ib. q. xci, a. 2, et q. xcv, a. 1.

La loi humaine dérive de la loi naturelle de deux manières (1) : 1° comme conséquence d'un principe ; 2° comme détermination particulière d'un principe indéterminé. Par exemple, cette loi : « Ne tue pas, » est une conséquence de ce principe : Ne fais de mal à personne. Mais la condamnation à telle ou telle peine est une détermination du principe général qui déclare que celui qui fait du tort à un autre doit être puni. Dans le premier cas, la loi participe à la force même de la loi naturelle ; dans le second cas, elle n'a que la force de la loi humaine.

Quoique la loi humaine soit une application de la loi naturelle, et participe en quelque manière à la loi éternelle, cependant cette loi n'est pas suffisante pour diverses raisons, et elle appelle une loi supérieure, également positive, mais divine, qui corrige les imperfections de la loi naturelle et de la loi humaine (2). Cette loi est nécessaire pour quatre motifs : 1° Il faut une loi qui soit proportionnée à la fin de l'homme : or, la fin de l'homme, nous l'avons vu, dépasse la portée de la nature ; 2° les jugements humains sont obscurs et incertains : il faut une loi claire, exacte, infaillible, sur laquelle l'homme n'ait point à discuter, et qu'il ne puisse ni altérer, ni améliorer ; 3° la loi humaine n'ordonne que les actes extérieurs ; 4° la loi humaine ne peut pas tout punir. Mais de même que l'on distingue l'imparfait du parfait, l'enfant de l'homme, de même la loi divine se divise en loi ancienne et loi nouvelle. C'est pourquoi l'Apôtre compare l'état de l'âme sous l'an-

(1) Summ. Theol. q. xcv, a. 2.
(2) Ib. q. xci, a. 4 et 5.

cienne loi à l'état de l'enfant vivant sous un pédagogue, et l'état de la nouvelle loi à celui de l'homme fait qui n'a plus besoin de pédagogue. Ces deux lois se distinguent l'une de l'autre par les trois caractères suivants : 1° L'une tend au bonheur terrestre, l'autre au bonheur céleste; 2° l'une l'emporte sur l'autre en justice; 3° l'une agit par la crainte et l'autre par l'amour.

Telles sont les quatre espèces de lois, leurs rapports et leurs différences.

De l'idée de la loi, passons à l'idée du droit, qui est contenue dans l'idée de la justice. Le propre de la justice est de régler les rapports des hommes les uns avec les autres (*Ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum*). Son essence est l'égalité. Dans les autres vertus, le bien ne se mesure que par rapport à l'agent : mais dans la vertu de la justice le bien se mesure à autre chose : ce qui correspond à autre chose selon la loi de l'égalité est juste, par exemple, le salaire donné en compensation de la peine : et il n'est pas nécessaire de rechercher de quelle manière et dans quel esprit le salaire, ou quoi que ce soit, est donné par l'agent. Pourvu qu'il y ait un rapport strict d'égalité entre les choses échangées, la justice existe. Or, ce rapport, cette proportion d'une chose à une autre, abstraction faite de la volonté de l'agent (*non considerato qualiter ab agente fiat*), c'est ce qu'on appelle le *droit* (jus) (1).

Il faut distinguer le droit naturel du droit positif. Deux choses peuvent être dites égales (*aliquid alicui adæquatum*) de deux manières : 1° soit par la nature même ;

(1) Summ. Theol. 2. 2. q. LVII, a. 1.

2° soit par un contrat, et un consentement commun. Le premier est le droit naturel; le second le droit positif. Quant à la convention, qui détermine ainsi le droit naturel, elle peut être ou un contrat privé, ou un acte public, consenti par le peuple tout entier, ou par le prince qui le représente (1).

On distingue encore le droit naturel du droit des gens, et le droit des gens du droit civil. Le droit naturel, dans son sens le plus général, est commun aux hommes et aux animaux, comme, par exemple, le rapport du mâle et de la femelle, de la mère et de l'enfant; le droit des gens n'appartient qu'à l'homme. (*Illud animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*) (2). Le droit des gens à son tour se distingue du droit civil de cette manière : au droit des gens appartient tout ce qui se déduit de la loi naturelle, comme les conséquences des principes, par exemple, la vente, l'achat, et en général les conditions indispensables de la société. Au droit civil se rapportent les lois particulières que chaque cité peut faire selon ses convenances et ses intérêts (3).

Mais laissons les définitions et entrons dans les questions particulières. Les deux plus grandes questions du droit naturel sont : la propriété et l'esclavage. Quelles sont sur ces deux questions les principes de saint Thomas?

La question de la propriété est traitée avec précision et exactitude par l'auteur de la Somme : et pour l'épo-

(1) Ibid., ib. a. 2.
(2) Ibid., ib. a. 3. Cette doctrine est celle des jurisconsultes romains.
(3) Ibid., q. xcv, a. 4.

que, on peut dire que sa solution a déjà une certaine profondeur. Une chose, dit-il, peut être de droit naturel de deux façons : soit en vertu d'un rapport naturel et absolu entre une chose et une autre, soit relativement à telle ou telle conséquence, à telle ou telle utilité. Absolument parlant, il n'y a rien par exemple dans la nature d'un champ, qui puisse faire dire qu'il soit à celui-ci ou à celui-là. Mais si l'on considère d'une part la commodité de la culture, de l'autre l'usage pacifique des choses, il y a là des raisons naturelles qui font qu'il vaut mieux qu'un champ soit à celui-ci, et non à celui-là. De là un rapport entre l'idée de champ et celle de propriété : rapport qui, à vrai dire, n'est pas immédiat, mais qui ne laisse pas d'être naturel, quoique dérivé(1).

Si l'on considère les choses en elles-mêmes dans leur substance et dans leur nature essentielle, elles ne sont pas soumises à la puissance de l'homme, mais seulement à la puissance divine : à ce point de vue, Dieu est le seul propriétaire. Mais si on les considère quant à leur usage, on peut dire que l'homme a un empire naturel sur les choses : car il peut se servir de sa raison et de sa volonté pour utiliser les choses extérieures, en tant qu'elles ont été faites pour lui.

Il y a entre l'homme et les choses extérieures deux rapports : 1° la puissance de les mettre en œuvre et de les utiliser : 2° l'usage lui-même.

Quant au premier point, il est intéressant pour l'homme que les propriétés soient particulières, et cela

(1) Summ. Theol. q. LVII, a. 3.

pour trois raisons : 1° Chacun met plus de soin et de sollicitude à s'occuper de ce qui lui appartient à lui seul. 2° La société humaine sera mieux réglée, si chacun n'est chargé que du soin de sa chose. 3° La paix régnera parmi les hommes, si chacun est content du sien, et n'aspire pas au bien de son voisin.

Ainsi l'utilité publique, l'intérêt individuel, l'intérêt même des choses veut la distinction des propriétés (1).

Mais si les choses sont partagées, quant à la *possession*, elles doivent être communes quant à l'*usage* (2). Il faut que chacun consente à les partager avec les autres pour soulager leurs besoins selon la parole de l'Apôtre (I. Timoth. ult.) : « Dis au riche de partager ses biens avec le pauvre »

On voit que saint Thomas, fidèle à la méthode de toute sa philosophie, essaie encore ici de concilier la doctrine d'Aristote sur la propriété avec celle des Pères de l'Eglise. Aristote démontre la nécessité de la propriété individuelle par le principe de l'intérêt particulier et de l'intérêt public. Les Pères de l'Eglise acceptaient la distinction des propriétés, comme un fait, mais à la condition que les riches s'en servissent pour le bien des pauvres ; ils appelaient les riches les dispensateurs du trésor des pauvres. Saint Thomas réunit ces deux solutions : il admet avec Aristote que l'industrie humaine a besoin de la propriété, et que la paix de la société est à ce prix : mais il demande la communauté et le partage dans la jouissance. Seulement l'expression d'*usus* (usage) est très-vague, et il est difficile de savoir quel

(1) Summ. Theol. q. LXVI, a. 1.
(2) Ibid., ib. q. LXVI, a. 1.

sens il faut lui attacher. Car, si on la prend dans toute sa rigueur, il faudrait admettre que chacun n'a que la propriété du fonds, mais que les fruits sont communs : ce qui serait l'anéantissement de l'idée même de propriété. Si on l'entend dans le sens le plus naturel, qui est que les uns doivent aider aux besoins des autres, ce n'est donc pas l'usage de tous les biens qui est commun, mais seulement d'une certaine partie, celle que chacun, selon sa libéralité, met à la disposition de ceux qui souffrent : mais alors l'idée du commun usage des choses ne doit pas entrer dans la définition du droit de propriété, qui est nécessairement exclusif, soit dans la possession, soit dans l'usage, quoiqu'il puisse et doive être tempéré par la bienveillance. Sans doute, il est des choses dont l'usage est commun, quoique la propriété ne soit pas commune : mais c'est là l'objet d'une convention particulière, et cela ne ressort pas de l'idée même de la propriété individuelle.

Quoique la propriété, selon saint Thomas, ne soit pas établie primitivement par le droit naturel, elle n'est pas cependant contraire au droit naturel. Il avait contre lui le principe de saint Augustin, recueilli et adopté par le Décret de Gratien (1) : à savoir que, selon le droit naturel, tout est commun entre les hommes (2). Mais il fait ici une distinction fine et profonde. Le droit naturel, dit-il, ne déclare pas que tout doit être possédé en commun, et qu'il ne doit pas y avoir de propriété particulière : seulement il n'établit pas la distinction des possessions. Mais de ce que cette distinction n'est pas

(1) Decret. Grat. I Pars, dist. VII.

(2) Voy. pl. haut, t. II, c. I, p. 232.

établie par le droit naturel, il ne s'ensuit pas qu'elle lui soit contraire. Sans doute, il n'y a rien dans la nature des choses qui fonde une telle distinction : mais il n'y a rien non plus qui s'y oppose, si une convention humaine vient à établir tel ou tel ordre. La propriété n'est donc pas contraire au droit naturel; mais elle s'y ajoute par une invention humaine (*per adinventionem rationis humanæ*) (1).

Cette distinction de saint Thomas est très-juste. La prétendue communauté primitive des biens n'est pas une communauté positive, en vertu de laquelle tous les hommes, par le droit naturel, devraient jouir des choses en commun : c'est simplement une communauté négative, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison *à priori* pour que l'un soit plutôt propriétaire que l'autre. Mais il n'en résulte pas que la communauté première soit exclusive d'une propriété particulière; et s'il y a des raisons pour qu'une telle propriété existe, elle est légitime. Seulement, on peut trouver ici, que saint Thomas ne va pas assez loin en affirmant que la propriété s'ajoute au droit naturel, en vertu d'une convention ou d'une invention humaine. Car on peut trouver, en droit naturel même, une raison qui fasse que telle chose soit à tel homme plutôt qu'à tel autre : cette raison, il est vrai, ne peut pas se tirer de la nature de la chose, mais de la nature de la personne, et de son rapport avec la chose; tel est, par exemple, le fait de l'occupation, ou le fait du travail. La convention vient bien s'ajouter à ces faits pour les consolider et les garantir; mais, tout en consacrant la propriété, elle n'en est pas le fondement.

(1) Summ. Theol. 2. 2. q. LXVI, a. 1.

Telle est la doctrine de saint Thomas sur la propriété. Que pense-t-il de l'esclavage? L'admet-il, le rejette-t-il? Question délicate et importante. Car saint Thomas, c'est le moyen âge, c'est la scholastique. La scholastique a-t-elle admis l'esclavage, a-t-elle abandonné la première tradition chrétienne, ou a-t-elle sur ce point si considérable servi la cause de la civilisation?

Il faut le reconnaître, le système d'autorité qui dominait toute la scholastique devait la rendre peu favorable à la vérité dans la question de l'esclavage. En effet, les deux plus grandes autorités du moyen âge, Aristote et saint Augustin, ont admis par des raisons diverses la légitimité de l'esclavage, le premier au nom de l'inégalité naturelle des hommes, le second au nom du péché originel. Pour contester la justice de l'esclavage, il eût fallu nier l'une ou l'autre de ces autorités, ou les éluder. Les éluder était impossible dans une question aussi considérable et où l'opinion de ces deux grands penseurs était si précise. Les nier était contraire à l'esprit même de la scholastique. En effet, la scholastique marche quelquefois sans l'autorité, mais jamais contre elle. Enfin, l'esclavage qui subsistait encore, quoique adouci, sous la forme du servage, était un fait que la scholastique ne pouvait pas nier, sans paraître troubler l'ordre de la société civile. Il est donc à supposer déjà que saint Thomas, s'il n'a pas positivement affirmé l'esclavage, n'a pas dû et n'a pas pu le nier non plus d'une manière positive.

D'abord, nous avons le commentaire de saint Thomas sur le chapitre d'Aristote qui traite de l'esclavage. Or, ce commentaire suit pas à pas la pensée d'Aristote,

non-seulement sans aucune critique, mais même sans aucune réserve. Cependant lorsque saint Thomas rencontre quelque allusion au polythéisme, il a soin d'indiquer, ne fût-ce que par un mot, que c'est à titre de commentateur, et non en son propre nom, qu'il reproduit la pensée d'Aristote. N'aurait-il pas ici indiqué également, d'une manière quelconque, son opposition, si la doctrine d'Aristote lui avait paru radicalement contraire à la doctrine chrétienne?

Cependant un commentaire ne peut pas être invoqué comme l'expression de la pensée d'un auteur. Voyons-le s'exprimer lui-même. Voici un passage de la Somme qui est très-important. Il s'agit de savoir si le droit naturel est le même que le droit des gens. En faveur de cette opinion, on donne l'argument suivant : « La servitude entre les hommes est naturelle : car quelques-uns sont naturellement esclaves, dit le Philosophe. Mais la servitude est de droit des gens. Donc le droit naturel est la même chose que le droit des gens. » Que répond saint Thomas : « Absolument parlant, il n'y a pas de raison naturelle pour que l'un soit plutôt esclave qu'un autre : mais cela peut avoir pour raison l'utilité qui en résulte, par exemple il peut être utile au plus faible d'être gouverné et aidé par le plus sage; par conséquent (1)... » Ce texte nous apprend deux choses : 1° c'est que saint Thomas n'admet pas tout à fait l'opinion d'Aristote; 2° qu'il l'admet en partie. Il déclare, il est vrai, qu'absolument parlant il n'y a pas de raison pour que l'un soit plutôt esclave

(1) Summ. Theol. 2. 2. q. LVII, a. 3.

que l'autre : et Aristote soutenait qu'il y avait des raisons pour qu'il en fût ainsi. Mais saint Thomas ajoute que si l'esclavage n'est pas de droit naturel considéré en lui-même il l'est cependant par rapport à l'utilité qui en résulte pour l'esclave et pour le maître (1).

Ainsi, il est vrai que saint Thomas renonce au principe de l'inégalité radicale qui rendrait impossible l'égalité religieuse; mais il maintient le principe de l'esclavage naturel.

En veut-on une autre preuve? Il se demande si dans l'état d'innocence, les hommes eussent été parfaitement égaux. Non, dit-il : car il aurait encore subsisté, l'inégalité de sexe, l'inégalité d'âge, l'inégalité de science et de justice, l'inégalité des forces corporelles, de la taille, de la beauté, etc. Les seules inégalités qui auraient disparu sont celles qui viennent du péché (2). Mais quelles sont ces inégalités qui naissent du péché, si avant le péché les hommes étaient déjà inégaux par l'âme, par le corps, par le sexe et par l'âge? il faut que ce soit l'inégalité du maître et du serviteur.

Dira-t-on que la seule inégalité qui naisse du péché, c'est l'inégalité politique, c'est-à-dire l'autorité et l'obéissance? Mais saint Thomas répond à cette difficulté. Il y a, dit-il, deux manières d'entendre le pouvoir (3) : 1° en

(1) Pour bien comprendre cette distinction, il faut se rappeler que S. Thomas admet deux degrés dans le droit naturel : l'un qui résulte de la nature absolue des choses et qui est commun aux hommes et aux animaux, l'autre qui est relatif à l'utilité. La propriété elle-même n'est de droit naturel qu'à ce second point de vue. Donc, l'esclavage est de droit naturel au même titre que la propriété.

(2) Summ. Theol. I part. q. XCVI, a. 3.

(3) Ib. a. 4.

tant qu'on l'oppose à la servitude, et que celui qui y est soumis est dit *esclave*, *servus;* 2° en tant que le pouvoir s'oppose en général au *sujet*, *subditus;* et en ce sens celui qui gouverne et dirige, même des hommes libres, peut être appelé leur maître. Voilà bien les deux pouvoirs distingués par Aristote, le pouvoir despotique et le pouvoir politique. Quelles en sont les différences? L'esclave diffère de l'homme libre en ce que l'homme libre est cause de soi (*causa sui*), et que l'esclave se rapporte à un autre que lui-même. Ainsi le maître commande à un homme comme à un esclave, lorsqu'il s'en sert pour sa propre utilité : sorte de pouvoir qui ne peut exister que comme un châtiment. Est-ce bien là l'esclavage selon Aristote? Eh bien! c'est cette sorte de pouvoir, et celui-là seulement qui, selon saint Thomas, n'eût pas existé dans l'état d'innocence? N'en faut-il pas conclure qu'il existe actuellement, puisque l'homme n'est plus dans l'état d'innocence. La prééminence politique, celle d'un homme libre sur des hommes libres eût pu exister sans le péché. Il ne reste donc qu'une seule inégalité qui n'aurait pas existé avant le péché, par conséquent une seule inégalité qui naisse du péché : c'est la différence du maître et de l'esclave (1).

Les considérations qui précèdent nous conduisent naturellement à la politique de saint Thomas. Mais où

(1) S. Thomas reproduit la même argumentation avec plus de précision encore (Comm. sent. super XLV dist. q. I, a. 3). « Ideo secundus modus prælationis in natura integra esse non potuisset... Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem : sed si hoc fiat, non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur. » Donc un tel état peut résulter du péché. Ce qui est la doctrine de saint Augustin.

devons-nous chercher les éléments de cette politique?

Il existe d'abord, sous le nom de saint Thomas, un ouvrage important, très-célèbre et souvent cité : le *De regimine principum* (1). Mais cet ouvrage est d'une authenticité très-contestable, et l'on ne saurait s'en servir sans réserve. On y trouve, surtout dans la seconde partie, des anachronismes, qui ne peuvent permettre de supposer que le livre soit, du moins tout entier, de la main de saint Thomas. Quelques critiques supposent qu'il en a composé les deux premiers livres, et que le reste est l'œuvre de l'un de ses disciples. Cette opinion, qui était celle de Cujas, se trouve déjà dans un écrivain du XIVe siècle, Natalis Anglois, de l'ordre des frères prêcheurs. Cette conjecture se rencontrerait avec le témoignage positif d'un contemporain, ami et disciple de saint Thomas d'Aquin, qui nous apprend que ce saint avait fait sa politique (*politica*), mais qu'il l'a laissée incomplète. Pierre d'Auvergne, son disciple, l'aurait achevée. Un autre témoignage important, celui de Bernard Gui, évêque de Louvain, presque contemporain (1310), est favorable à l'authenticité. Il faut conclure de ces différents faits, que le livre, sans pouvoir être attribué à saint Thomas lui-même, est sans aucun doute de son école. Il doit servir à éclairer, à confirmer ou à développer ce que nous savons d'ailleurs de la politique de saint Thomas d'Aquin; mais il ne peut être le fondement de notre exposition (2).

(1) Ne pas confondre cet ouvrage, avec un autre *De regimine principum*, de Gilles de Rome, dont nous parlerons plus bas.

(2) Sur l'authenticité du De regimine principum de saint Thomas, voy. Hist. litt. de la France XIX, 251, 313, 335, 347.

C'est dans la *Somme théologique*, et dans le *Commentaire sur les sentences*, qu'il faut recueillir les passages certains, qui, interprétés et comparés, peuvent nous servir à reconstruire la politique authentique de saint Thomas. Le *De regimine principum* viendra ensuite à l'appui, et servira à constater la pensée de l'école plus encore que celle du maître lui-même.

Selon saint Thomas, le pouvoir politique et le gouvernement sont de *droit humain* : *Dominium et prælatio introducta sunt a jure humano*(1). Sans doute, le droit humain a sa source dans le droit naturel, qui lui-même n'est que l'image de la loi éternelle; et ainsi le droit humain et les gouvernements qui en naissent se rattachent à Dieu. Mais, en ce sens, tout a son origine en Dieu. Et ce n'est pas cette origine éloignée qui constitue ce que nous appelons le droit divin : c'est une institution spéciale, expresse, par laquelle Dieu manifeste sa volonté particulière. Le droit humain est laissé à la volonté de l'homme; c'est à lui à appliquer diversement selon les temps, selon les lieux, les circonstances, les moyens et les chances de la fortune, les principes généraux et universels du droit naturel. De là, la diversité des formes de gouvernement.

Dans cette doctrine, que devient le principe de saint Paul, ou le principe chrétien par excellence : *Omnis potestas à Deo*? Si on l'entend à la lettre, le pouvoir n'est plus de droit humain; et de plus, il faut imputer à Dieu non-seulement les pouvoirs justes, utiles, équitables, mais encore les pouvoirs injustes et violents.

(1) S. Theol. 2. 2. q. x, a. 10.

Saint Thomas introduit dans cette matière délicate une importante distinction (1). Il distingue le pouvoir en soi, et le pouvoir dans telles ou telles conditions; d'une part, la forme même du pouvoir (*forma prælationis*), c'est-à-dire le rapport abstrait de quelqu'un qui gouverne à quelqu'un qui est gouverné (*ordo alterius tanquam regentis et alterius tanquam subjacentis*); et de l'autre, le moyen par lequel on s'élève au pouvoir, et l'usage que l'on en fait. Or, ce qui vient de Dieu, c'est le pouvoir pris absolument, la forme même du pouvoir, en un mot ce qu'il y a d'essentiel dans l'idée de pouvoir et d'autorité. Mais il n'en résulte pas que Dieu ait institué par un acte de volonté particulier telle famille, telle forme de gouvernement. Ainsi l'institution politique reste toujours de droit humain, quoique ce soit Dieu lui-même qui commande d'obéir aux pouvoirs humains.

Ainsi le principe que « tout pouvoir vient de Dieu » ne s'appliquant qu'à la forme même du pouvoir, laisse indécise la question de savoir quelle est l'origine humaine et le fondement naturel du pouvoir, c'est-à-dire du droit de souveraineté. Quel est l'attribut essentiel de la souveraineté? C'est la puissance de faire les lois. A qui appartient cette puissance, selon saint Thomas? A la multitude tout entière, ou à celui qui représente la multitude (*vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*) (2). Ainsi le pouvoir est originairement entre les mains de tous; et s'il se concentre entre les mains de quelques-uns, ou même d'un seul, c'est que ceux-

(1) Comm. sentenc. super XLV distinct.

(2) Summ. Theol. 1, 2. q. XC, a 3.

ci sont censés représenter la multitude tout entière : c'est donc à titre de représentant de la multitude que le prince, le magistrat peut faire les lois. On voit que c'est dans la multitude que le pouvoir souverain a sa source. Aussi saint Thomas n'hésite-t-il pas à déclarer que dans un bon gouvernement il faut que tous aient quelque part au gouvernement (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*) (1).

Quant à la forme de gouvernement, la meilleure, selon saint Thomas, qui suit en cela l'opinion de Polybe et de Cicéron, est le gouvernement mixte, où se combinent à la fois la monarchie, l'aristocratie, et le gouvernement populaire (2). Un chef suprême, choisi en raison de sa vertu et de son mérite; au-dessous de lui, des grands, qui doivent également leur grandeur à leur valeur personnelle; enfin une multitude participant au gouvernement, soit parce que c'est parmi elle que les grands sont choisis, ou parce qu'elle les choisit elle-même : tel est le meilleur gouvernement. La royauté s'y rencontre, puisqu'un seul gouverne; l'aristocratie, puisque les grands commandent sous l'autorité du roi; enfin la démocratie elle-même, puisque c'est au peuple qu'appartient l'élection des grands.

Mais quelle que soit la forme que prenne le pouvoir, selon les divers pays, il y a une différence intrinsèque qui peut se rencontrer dans toutes les formes politiques : c'est la différence du gouvernement juste et du gouvernement injuste. De là deux questions de la plus haute importance : 1° Tout pouvoir, même injuste,

(1) Summ. Theol. 1. 2. q. cv, a. 1.
(2) Ib. ib.

vient-il de Dieu? 2° Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir à tous les pouvoirs, même aux pouvoirs injustes?

Remarquons d'abord, pour bien mesurer la portée des réserves de saint Thomas, que les principes apostoliques sur lesquels roule toute la question sont absolus : 1° *Omnis potestas à Deo*. Saint Paul ne dit pas : *Potestas justa*. 2° *Omnis anima subdita sit potestatibus sublimioribus*. Saint Paul ne dit pas : *Dùm sint justæ*. 3° *Non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis dominis reverenter subditos esse*. Saint Pierre déclare ici expressément que l'obéissance est due sans réserve, même au pouvoir injuste et fâcheux.

Cependant saint Thomas introduit certaines réserves dans ces principes; et quelques-unes de ces réserves ont une portée considérable (1). D'abord, il y a, nous l'avons vu, trois choses à considérer dans tout pouvoir : 1° l'essence même du pouvoir, c'est-à-dire le rapport d'un supérieur à un inférieur, et la puissance de porter des lois; 2° l'acquisition de ce pouvoir; 3° l'usage. Pris en soi et dans son essence, tout pouvoir vient de Dieu; mais relativement (*secundum quid*) il peut n'en pas venir : 1° Si l'action qui l'a établi est injuste; 2° si l'usage en est également injuste. Ainsi, il y a deux pouvoirs injustes : le pouvoir mal acquis, ou le pouvoir dont on abuse. Ni l'un ni l'autre ne vient de Dieu, au moins d'une manière directe et positive; car le pouvoir injuste peut dépendre de Dieu permissivement (*permissivè*) (2); c'est ainsi que le mal lui-même vient de Dieu. Mais rien

(1) Comm. sentenc. sup. XLV distinct. q. I, a. 2.
(2) Ib. q. IV, a. 2.

ne peut venir de Dieu, même permissivement, qui n'ait une raison, et qui ne soit bien ordonné dans le plan général. Or, le pouvoir des méchants a souvent pour raison d'être le châtiment des sujets, et quoique ceux qui exercent le pouvoir en soient indignes, ceux qui en pâtissent ont mérité de le supporter.

Quels sont, d'après ces principes, les devoirs des sujets dans un gouvernement injuste? Jusqu'à quel point sont-ils tenus d'obéir? Et dans quelle mesure leur est-il permis de résister? Déjà les apôtres ont reconnu et proclamé une limite à l'obéissance des sujets : Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, disaient-ils. Un gouvernement n'a donc pas le droit de se faire obéir, lorsqu'il commande quelque chose contre l'ordre de Dieu. Mais, dans l'ordre purement humain, y a-t-il une limite à l'obéissance des sujets?

Si la proposition : Tout pouvoir vient de Dieu, avait un sens absolu, toute résistance et même tout refus d'obéir serait par là même un sacrilége : et en effet, saint Paul n'hésite pas à dire « que quiconque résiste aux puissances résiste à l'ordre de Dieu. » Mais saint Thomas, ayant limité le principe, en restreint aussi les conséquences. Rappelons-nous qu'il faut considérer dans le pouvoir politique, outre son essence, deux choses : 1° le mode d'acquérir; 2° l'usage. Or, il y a deux manières d'acquérir qui ne viennent pas de Dieu : l'indignité de la personne, et le défaut de titre. Le premier cas a lieu lorsque le pouvoir tombe légitimement entre des mains indignes; dans ce cas, la forme du pouvoir vient de Dieu, et par conséquent le sujet doit obéissance, comme à Dieu même, à un maître

indigne. Le second cas a lieu lorsqu'un homme s'empare du pouvoir soit par la violence, soit par la simonie ; et dans ce cas, on ne peut pas dire qu'il soit véritablement un maître, et qu'il possède un vrai pouvoir. Les sujets ne sont donc pas tenus envers lui à l'obéissance, et *même ils ont le droit de le rejeter, s'ils en ont la faculté*. Il faut remarquer cependant qu'un pouvoir mal acquis peut devenir légitime, soit par le consentement des sujets, soit par l'investiture d'un supérieur. Quant à l'abus dans l'exercice du pouvoir, il peut avoir lieu de deux manières : soit que le prince commande quelque chose de contraire à la vertu, et dans ce cas, le sujet n'est pas tenu à obéir, mais est tenu même à désobéir ; soit lorsqu'il prétend quelque chose au delà de son droit, par exemple des impôts qui ne sont pas dus : dans ce cas les sujets ne sont pas tenus à obéir, mais ils ne sont pas tenus non plus à désobéir.

On vient de voir qu'il est un cas où les sujets ont le droit de repousser et de détrôner leurs maîtres : c'est quand ceux-ci se sont emparés du pouvoir par la violence. Car dans ce cas, ils n'ont pas reçu leur puissance de Dieu. Saint Thomas va-t-il plus loin encore dans cette doctrine ? A-t-il admis, comme l'ont prétendu plus tard les docteurs de la Ligue, le droit de tuer le tyran ? On croit en général que sa doctrine sur cette question se rencontre dans le *De regimine principum*, ouvrage dont l'authenticité, comme nous l'avons vu, est fort douteuse (1). Or, dans cet écrit, le tyrannicide, loin

(1) De regimine principum. Voy. plus haut, p. 330, et aussi plus loin, p. 344.

d'être loué, est expressément condamné. Le seul passage authentique de saint Thomas sur le tyrannicide est un texte du Commentaire des sentences, texte fort controversé dans le grand débat soulevé au xv[e] siècle sur cette question, devant l'Université de Paris et au concile de Constance, par l'affaire de Jean Petit. Dans ce passage, saint Thomas explique l'approbation que Cicéron dans son *de Officiis* donne aux meurtriers de César : « Il faut remarquer, dit-il, que Cicéron parle du cas où quelqu'un s'empare du pouvoir par violence, malgré les sujets, ou en forçant leur consentement, et sans recours possible à un supérieur qui puisse juger l'envahisseur. Alors celui qui, pour l'affranchissement de sa patrie, tue le tyran, est loué et obtient une récompense (1). » Il faut remarquer ici la réserve des expressions. Saint Thomas dit que celui qui tue le tyran est loué, mais non pas qu'il est louable; qu'il reçoit la récompense, mais non pas qu'il la mérite. Ajoutez que dans ce passage, la question n'est traitée qu'incidemment et non en elle-même. Néanmoins on ne peut nier que ce passage n'ait servi de base à toute la théorie du xvi[e] siècle.

Il ne s'agit jusqu'ici que du pouvoir usurpé. Mais n'y a-t-il aucun recours contre le pouvoir légitime, mais abusif? Sans doute ce pouvoir peut être permis par Dieu, comme un châtiment. Mais saint Thomas ne dit pas qu'il en soit toujours ainsi; il dit seulement que cela peut être. Aussi reconnaît-il qu'il est des cas où il est permis de s'affranchir d'un pouvoir même légitime.

(1) Comm. sent. sup. xlv distinct. q. ii, a. 2, 5 et ad 5.

« Quoique quelques-uns, dit-il, aient pu recevoir leur pouvoir de Dieu, cependant s'ils en abusent, ils méritent qu'il leur soit enlevé. *Et l'un et l'autre vient de Dieu* (1). » Il est vrai qu'en parlant de la perte du pouvoir, il ne s'explique pas sur le comment, et ne dit pas si c'est par la résistance du peuple, ou par la condamnation du pouvoir ecclésiastique. Mais dans cette phrase est contenu évidemment le principe de la déposition possible du pouvoir civil, et puisqu'il a été établi d'abord que le pouvoir est de droit humain, il est évident que ceux qui l'ont établi sont compétents pour le détruire et le remplacer.

Sur la question des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, saint Thomas est assez réservé. Il se contente de dire que, pour ce qui touche au salut de l'âme, il faut plutôt obéir à la puissance spirituelle qu'à la temporelle; mais que pour ce qui touche au bien civil, il vaut mieux obéir à la puissance séculière, à moins que les deux puissances ne se retrouvent réunies en une seule, comme elles le sont dans le pape, qui occupe à la fois le sommet des deux puissances, *qui utriusque potestatis apicem tenet* (2). Ce dernier trait semble ramasser dans la personne du souverain pontife la totalité du pouvoir spirituel et temporel.

Cependant saint Thomas ne reconnaît pas à l'Eglise le droit de condamner et de déposer les princes infidèles (3).

(1) Ib. q. I, a. 2 ad 4. Il dit encore : « Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, puisqu'il n'est pas ordonné pour le bien commun, mais pour le bien de celui qui gouverne ; et par conséquent le renversement de cette sorte de gouvernement n'a pas l'essence de la sédition... C'est plutôt le tyran qui est séditieux... » Summ. Theol. 2. 2. q. XLII et 3.

(2) Ibid. q. LXVII, a. 1.

(3) Ibid. q. X, a. 10, et q. XII, a. 2.

Il fait ici une distinction. En elle-même, dit-il, l'infidélité ne répugne pas à la souveraineté; car la souveraineté, avons-nous dit, est de droit humain. La distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin : or, le droit divin ne supprime pas le droit humain. Un prince infidèle peut, il est vrai, perdre son droit de souveraineté. Mais ce n'est pas à l'Eglise qu'il appartient de punir l'infidélité chez ceux qui n'ont jamais reçu la foi. Quant à ceux qui l'ont reçue, ils peuvent être punis par sentence, et il est juste qu'il le soient, puisqu'ils ne conviennent plus à des sujets fidèles : autrement il pourrait en résulter une grande ruine pour la foi. Par conséquent, aussitôt qu'un prince apostat a reçu une sentence d'excommunication, ses sujets sont, *ipso facto*, dispensés de l'obéissance et de leur serment de fidélité. On objecte l'exemple de Julien l'apostat, auquel l'Eglise n'a pas ôté son pouvoir. Saint Thomas répond : Dans ce temps-là l'Eglise n'était pas assez puissante pour contraindre les princes de la terre, et voilà pourquoi elle a toléré que les sujets continuassent d'obéir à Julien l'apostat. Enfin, saint Thomas cite l'autorité de Grégoire VII : ce qui nous fait assez comprendre le fond de sa pensée.

Pour compléter la doctrine de saint Thomas sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, il faut savoir ce qu'il pensait du droit de punir les hérétiques. Sa doctrine, sur ce point, est celle du moyen âge tout entier. « Il est bien plus grave, dit-il, de corrompre la foi, qui est la vie de l'âme, que de falsifier la monnaie, qui ne sert qu'aux besoins du corps. Si les faussaires et autres malfaiteurs sont justement punis par les princes séculiers, à

plus forte raison les hérétiques convaincus doivent-ils être non-seulement excommuniés, mais punis de mort, *justè occidi*. L'Eglise témoigne d'abord sa miséricorde pour la conversion des égarés : car elle ne les condamne qu'après une première et une seconde réprimande. Mais si le coupable est obstiné, l'Eglise, désespérant de sa conversion et veillant sur le salut des autres, le sépare de l'Eglise par la sentence d'excommunication, et le livre au jugement séculier, pour être séparé de ce monde par la mort. Car, ainsi que le dit saint Jérôme, les chairs putrides doivent être coupées, et la brebis galeuse séparée du troupeau, de peur que la maison tout entière, tout le corps, tout le troupeau, ne soit atteint de la contagion, gâté, pourri et perdu. Arius ne fut qu'une étincelle à Alexandrie. Mais pour n'avoir pas été étouffée d'un seul coup, cette étincelle a enflammé l'univers (1). Telles étaient les doctrines d'un des plus grands esprits de ce moyen âge, que quelques personnes mal éclairées regrettent si peu raisonnablement.

Voilà la politique certaine et authentique de saint Thomas telle qu'on peut l'extraire de ses ouvrages les plus importants, la *Somme théologique* et le *Commentaire sur les sentences*. Cette politique est incontestablement libérale ; elle limite le sens absolu du mot de saint Paul : Toute puissance vient de Dieu : elle reconnaît des bornes au pouvoir du prince ; elle place dans la multitude le principe de la souveraineté ; elle autorise enfin, dans certains cas, la déposition du mauvais prince par ses propres sujets. Mais par-dessus tout

(1) Summ. Theol. 2. 2. q. XI, a. 3.

plane le pouvoir ecclésiastique. Cependant, ce n'est qu'incidemment que saint Thomas traite de cette autorité suprême; et quoique sa pensée soit assez nette, elle n'est cependant pas assez développée pour qu'on puisse déterminer exactement dans quelle mesure il l'entendait.

Nous retrouvons à peu près les mêmes doctrines, mais avec certaines modifications, dans le *De regimine principum* (1). Le caractère principal de ce livre est l'incohérence des doctrines. Faut-il attribuer cette incohérence à la composition du livre, qui peut avoir eu plusieurs auteurs ; à la diversité des autorités, que les écrivains du moyen âge sont toujours obligés d'invoquer en même temps et de concilier comme ils peuvent; enfin à l'incohérence même de la société politique du temps, dans laquelle tous les principes se trouvaient en quelque sorte mêlés et juxtaposés? Quoi qu'il en soit de ces explications, il est certain que cet ouvrage présente un mélange assez confus de doctrines absolutistes et démocratiques, couronnées par une absolue théocratie.

Saint Thomas, ou l'auteur quel qu'il soit du *De regimine principum*, commence par établir la nécessité d'un gouvernement. Son principe, emprunté à Aristote, c'est que la société est naturelle. Or, la société est une multitude : toute multitude a besoin d'une direction pour être conduite à sa fin. La société a donc besoin d'un gouvernement. Il faut un pouvoir qui veille à l'intérêt commun, tandis que chaque particulier ne

(1) Voyez plus haut p. 300.

songe qu'à son bien propre; de même que l'âme, dans le corps, est chargée de veiller au bien de tous les membres; de même que le premier ciel commande à tous les astres, la créature intelligente à tous les corps, et enfin la divine Providence à l'univers (1).

Or, le gouvernement peut être juste ou injuste. Le gouvernement est juste lorsque le chef gouverne dans l'intérêt commun, injuste lorsque le chef ne gouverne que dans son propre intérêt. Le premier est un gouvernement d'hommes libres, le second est un gouvernement d'esclaves : car celui-là est libre qui existe pour lui-même, qui est cause de ses propres actions, *qui sui causa est;* celui-là est esclave, qui est la chose d'autrui, *qui id, quod est, alterius est.* Or, lorsque le gouvernement ne gouverne que pour lui-même, il traite ses sujets en esclaves : car il s'en sert, non pour eux, mais pour lui. Quand il cherche le bien commun, il sert les sujets, au lieu de s'en servir; il leur laisse, par conséquent, la liberté de leurs actions (2).

Saint Thomas considère donc comme le caractère propre du gouvernement juste la liberté des sujets, et comme le signe du gouvernement injuste leur esclavage : le mauvais gouvernement est celui qui est semblable au pouvoir du maître sur l'esclave; et le bon gouvernement est, au contraire, celui qui commande à des hommes libres. Il est vrai qu'il y a dans cette expression d'hommes *libres* une certaine confusion : faut-il entendre par là simplement que les sujets ne sont pas des esclaves, et ne sont pas traités en esclaves, ou bien

(1) De reg. princ. l. I, c. I.
(2) Ib. ib.

qu'ils sont des citoyens, jouissant de certains droits et d'une certaine liberté politique? Mais, dit saint Thomas, il suffit, pour que le sujet soit libre, que le chef gouverne dans l'intérêt commun, et non dans le sien propre. Dans ce sens les sujets sont libres, même sous un gouvernement monarchique.

C'est en effet la royauté ou la monarchie que saint Thomas considère comme le meilleur gouvernement (1). Le bien de l'Etat est l'unité. Or, qui peut mieux procurer l'unité que ce qui est soi-même un? De plus, le gouvernement doit être, autant que possible, conforme à la nature : or, dans la nature, le pouvoir est toujours un. Car dans le corps c'est un seul organe qui domine, le cœur; dans l'esprit c'est une seule faculté, la raison : les abeilles n'ont qu'un roi, et l'univers entier n'a qu'un chef, qui est Dieu. Enfin, l'expérience prouve que les pays qui ont plusieurs chefs périssent par les dissensions, et que ceux qui n'en ont qu'un jouissent de la paix, de la justice et de l'abondance de toutes choses. Par ces raisons, le gouvernement d'un seul est le meilleur des gouvernements.

Mais de quelle sorte de royauté l'auteur du *De regimine principum* entend-il parler? Est-ce de la royauté absolue? Est-ce d'une royauté limitée, tempérée, subordonnée? Dans la vraie pensée de saint Thomas, celle que nous connaissons, le prince n'est que le représentant du peuple. En est-il de même dans le traité qui lui est attribué, et que nous analysons? C'est ce qui semble résulter du passage suivant :

(1) Ib. c. II.

Si le meilleur gouvernement est la royauté, le pire de tous est la tyrannie (1) ; il faut donc aviser à ce que le roi ne puisse pas devenir un tyran (2). Pour cela, il faut d'abord choisir pour roi un homme dans des conditions telles qu'il ne soit pas probable qu'il dégénère en tyran. En même temps, il faut lui ôter l'occasion de faillir, et limiter tellement sa puissance, qu'il n'en puisse abuser (3). Que si enfin sa tyrannie se déclare, il faut la supporter pendant un temps : car en agissant contre la tyrannie on court des risques plus graves que la tyrannie elle-même. La tyrannie vaincue en suscite de nouvelles. Quelques-uns ont pensé que dans une insupportable tyrannie il était permis de tuer le tyran. Mais quoi de plus funeste que de permettre à chacun, selon ses décisions privées, d'attenter à la vie des chefs, même des tyrans? Le peuple perdra bien plus à la perte d'un bon roi, qu'il ne gagnerait à la disparition d'un mauvais. Ce n'est point par les conseils et les actions de chaque individu, mais par le recours à l'autorité publique, qu'il faut agir contre un tyran. D'abord s'il appartient au droit d'une multitude de choisir un roi (*providere de rege*), cette même multitude pourra, sans injustice, défaire le roi qu'elle avait fait, et refréner sa puissance, s'il en abuse. On ne devra point l'accuser d'infidélité, lors même qu'elle s'est soumise à perpétuité. Car, en gouvernant mal et contrairement aux devoirs d'un roi, le tyran a

(1) Ib. ib. c. VII.
(2) Ib. c. VI.
(3) Ib. Ut tyrannidis subtrahatur occasio... ut in tyrannidem de facile declinare non possit.

mérité qu'on rétractât la promesse faite. Si c'est quelque autorité supérieure qui a le droit d'aviser au choix d'un roi dans l'intérêt du peuple, c'est d'elle qu'il faut attendre le remède. Enfin, s'il n'y a point de recours humain contre le tyran, il faut recourir à Dieu, qui change le cœur des tyrans, et les frappe (1).

Dans ce passage très-célèbre, l'auteur fait entendre évidemment que la monarchie, pour ne point dégénérer en tyrannie, doit être élective et limitée. Car, pourquoi recommanderait-il de n'élever au trône (*promovere in regem*) que celui qui ne paraît pas pouvoir devenir tyran? Un tel choix n'est pas possible dans une monarchie héréditaire. En second lieu, saint Thomas dit expressément que l'autorité du roi doit être tempérée de façon à ne point tomber facilement dans la tyrannie : or, cela est-il possible, si l'on n'impose point à la royauté certaines limites? Enfin remarquons que dans ce passage le tyrannicide est expressément condamné, mais que le droit de déposer le roi est reconnu. Seulement ce droit n'est pas absolu; c'est lorsqu'il appartient à la multitude de choisir le roi, qu'il lui appartient aussi de le déposer. Hors ce cas, il faut s'en rapporter à un pouvoir supérieur, qui évidemment, dans la pensée de l'auteur, est le pouvoir de l'Église.

Même dans ces limites, il faut reconnaître que de telles pensées ne manquent pas de hardiesse; et on ne peut nier que ce ne soient là les premiers germes des doctrines démocratiques modernes. Mais il faut prendre garde d'exagérer ces inductions, et de voir dans le *De*

(1) Voy. tout le ch. VI du l. I.

regimine principum une sorte de *Contrat social* du moyen âge. D'abord, comme nous l'avons signalé déjà, les idées de l'auteur sont fort incohérentes, et à côté des principes que nous venons d'exposer, on en rencontre d'autres assez différents. De plus, cette démocratie est couronnée par la théocratie.

Saint Thomas établit une nouvelle division entre les pouvoirs : le pouvoir despotique et le pouvoir politique (1). Qu'est-ce que le pouvoir despotique? C'est le pouvoir du maître sur l'esclave, *domini ad servum* (2). Qu'est-ce que le pouvoir politique? C'est le pouvoir établi dans certaines villes ou provinces, gouvernées soit par un seul, soit par plusieurs, mais selon certains statuts, certaines lois, certaines conventions (3). Le pouvoir despotique est donc la même chose que le pouvoir tyrannique, et le pouvoir politique, la même chose que le pouvoir limité. Mais nous avons vu que, selon l'auteur, le pouvoir tyrannique est le pire des gouvernements, et que pour ne point dégénérer en tyrannie, le pouvoir royal doit être limité. Si tel est le caractère du pouvoir politique, ne devons-nous pas en conclure que c'est le pouvoir politique, c'est-à-dire limité par des lois, qui a la préférence de l'auteur?

Il n'en est pas ainsi cependant; et ici vient une comparaison pleine d'équivoque et de confusion entre le pouvoir despotique, le pouvoir politique et le pouvoir royal, qu'il est bien difficile de démêler. Essayons cependant d'en venir à bout (4).

(1) L. II, c. VIII.
(2) Ib. c. IX.
(3) Ib. c. VIII.
(4) L. II, c. VIII et IX tout entiers; et l. III, c. II, tout entier.

Le pouvoir despotique est le pouvoir du maître sur l'esclave. Cherchons d'abord si un tel pouvoir est légitime (1). L'auteur du *De regimine principum* n'a pas sur ce sujet le moindre doute. L'autorité d'Aristote et celle de saint Augustin sont décisives pour lui. Il y a, dit-il, des degrés entre les hommes, comme entre toutes les choses. De même que l'âme est appelée à commander au corps, et qu'entre les puissances de l'âme, les unes doivent commander et les autres obéir, de même parmi les hommes il en est qui sont naturellement appelés à commander aux autres ; il en est d'autres qui manquent de raison, et qui ne sont propres qu'aux travaux serviles. Il y a donc des esclaves par nature. Telle est, dit l'auteur, l'opinion du Philosophe dans le premier livre de la Politique. Mais il ne fait aucune objection à cette opinion, et la prend comme sienne. Bien plus, Aristote avait dit que l'esclavage né de la guerre est injuste; l'auteur, au contraire, le reconnaît comme juste légalement ; et il trouve que cette loi a sa raison : c'est d'inspirer un plus grand courage aux combattants. Enfin, le pouvoir despotique ou du maître sur l'esclave eût été injuste dans l'état d'innocence ; mais il a été justement introduit par le péché : tel est l'avis de saint Augustin.

Ainsi l'auteur du *De regimine principum* admet l'esclavage autant qu'on peut l'admettre, et pour toutes les raisons par lesquelles on peut l'admettre. Il admet avec Aristote qu'il y a un esclavage naturel ; avec saint Augustin, que l'esclavage est né du péché ; avec les

(1) L. II, c. x; et liv. III, c. ix.

jurisconsultes, que l'esclavage est né de la guerre et de la convention. Toutes les doctrines des apôtres, des Pères de l'Eglise sur l'égalité des hommes ont complétement disparu : il n'en reste pas trace. Le principe de l'inégalité a repris toute la force qu'il avait dans l'antiquité, et il est même appuyé par des raisons nouvelles.

Mais si saint Thomas admet le pouvoir domestique du maître sur l'esclave, admettra-t-il le pouvoir despotique du chef sur les sujets? Non, sans doute, puisque, selon lui, nous l'avons vu, la tyrannie est le pire des gouvernements. Et en effet, saint Thomas distingue avec soin le pouvoir royal du pouvoir despotique (1). Le roi est pour le royaume, et le royaume n'est pas pour le roi (*regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*). La fin du pouvoir royal, c'est de faire prospérer le royaume, et d'assurer le salut des sujets. La bonté du roi n'est qu'un reflet de la bonté de Dieu, par lequel il est roi. Or, Dieu gouverne les hommes non pour soi-même, mais pour leur salut; ainsi doivent faire les rois et les maîtres de l'univers.

Saint Thomas établit, dans une suite de chapitres pleins d'intérêt, les conditions et les devoirs du pouvoir royal (2). Tout ce que ce pouvoir essayait alors de conquérir peu à peu sur l'anarchie féodale, saint Thomas en démontre le droit et la nécessité. Il faut que le roi ait la force nécessaire pour faire le bien; qu'il ait des forteresses, des troupes, des propriétés personnelles, un trésor bien fourni. En retour, il recommande au roi

(1) L. III, c. II.
(2) Liv. II tout entier.

d'user activement et utilement de toutes ses forces ; et il résume dans deux grandes œuvres le devoir de l'autorité royale : 1° la défense du territoire ; 2° l'assistance des faibles et le soulagement des malheureux. Admirons surtout ce nouveau devoir prescrit à l'autorité publique. Cette nouveauté est un des grands côtés de la politique chrétienne. Ni Platon, ni Aristote, ni Cicéron, n'indiquent ce devoir d'assistance et de charité publique, qui est devenu dans les temps modernes l'une des impérieuses obligations des gouvernements.

On ne peut donc point accuser saint Thomas d'avoir confondu la royauté et le despotisme ; cependant il semble tomber dans cette confusion, lorsqu'il veut distinguer le pouvoir royal, non plus du pouvoir despotique, mais du pouvoir politique (1).

Le pouvoir politique est celui qui est réglé par des lois. Le pouvoir royal, au contraire, est celui qui gouverne sans lois, celui où la sagesse du prince est libre, où il ne la puise que dans son cœur, et qui imite par conséquent davantage la Providence divine. Mais un tel pouvoir est évidemment le pouvoir absolu. C'est ce que saint Thomas reconnaît lui-même en déclarant que le pouvoir despotique peut se ramener au gouvernement royal (*quem principatum ad regalem reducere possumus*). En effet, les lois royales qui sont données par Samuel au peuple d'Israël, sont en même temps des lois despotiques. De plus, l'auteur dit que dans l'état d'innocence, le pouvoir eût été politique, et non pas royal ; car dans l'état d'innocence, il n'y eût

(1) L. II, c. IX.

pas eu de pouvoir qui emportât la servitude : le pouvoir royal emporte donc la servitude. Dans l'état de corruption, le gouvernement royal est meilleur, parce que la nature a besoin d'être retenue plus énergiquement dans ses limites. C'est donc la corruption et le péché qui ont amené la nécessité du gouvernement royal. Mais nous avons vu que, selon saint Thomas, c'est aussi le péché qui a été la cause du pouvoir despotique. Ainsi, le pouvoir despotique et le pouvoir royal ont la même cause. Saint Thomas établit enfin la nécessité du pouvoir royal par la différence des peuples. Les uns, dit-il, sont aptes à la servitude, les autres à la liberté. Le pouvoir royal correspond donc à la servitude, et le pouvoir politique à la liberté. N'est-ce pas encore une fois confondre le despotisme et la royauté ?

Si le pouvoir royal est né du péché, s'il convient aux peuples nés pour la servitude, en quoi diffère-t-il du gouvernement despotique ? Mais si le gouvernement royal ne diffère pas en essence du gouvernement despotique, comment alors l'un est-il le meilleur des gouvernements, et l'autre le plus mauvais ? Si un gouvernement juste est celui qui commande à des hommes libres, comment le meilleur gouvernement est-il celui qui résulte de l'aptitude des peuples et de la nature humaine à la servitude ? Il y a là, sans aucun doute, une grande confusion d'idées ; et on peut dire que le publiciste du XIII[e] siècle n'avait pas une conscience bien claire des principes qu'il proposait.

La même confusion a lieu, lorsque l'auteur parle du pouvoir politique ou républicain. On ne sait trop dire s'il lui est favorable ou s'il lui est contraire. Il affirme,

il est vrai, que ce gouvernement est plus doux que le gouvernement royal(1); mais les raisons qu'il en donne ne sont pas trop favorables à cette forme de pouvoir. C'est, dit-il, que les chefs dans ce gouvernement sont temporaires; ce qui fait qu'ils ont moins de sollicitude des intérêts des sujets; d'où il semble que l'on devait conclure que la sollicitude d'un chef pour ses sujets consiste à les traiter durement. En effet, saint Thomas cite comme exemple du pouvoir politique, Samuel, qui au sortir de charge, dit au peuple : « Ai-je pris le bœuf de l'un d'entre vous, ou son âne, l'ai-je calomnié, l'ai-je opprimé, ai-je reçu des présents? » Est-ce donc manquer de sollicitude envers les sujets que de ne pas les opprimer? Une seconde cause de la douceur relative du pouvoir politique ou républicain, c'est qu'il est *mercenaire*. Or, le pouvoir mercenaire s'intéresse moins au salut du troupeau : Le mercenaire voit le loup et se met à fuir. Mais, par une nouvelle incohérence d'idées, l'auteur nous cite comme exemples les anciens chefs romains qui faisaient la guerre à leurs propres frais, et qui donnaient toute leur âme à l'intérêt public. Ainsi pour démontrer que le pouvoir politique ou républicain est mercenaire, et par là même indifférent au bien public, l'auteur cite le désintéressement et le patriotisme des grands citoyens romains. Le dernier caractère du pouvoir politique, c'est qu'étant circonscrit dans les lois, il ne peut tout atteindre, puisque le législateur ne peut pas tout prévoir. Le pouvoir royal, au contraire, imite la divine Providence.

(1) L. II, c. VIII et IX.

On pourrait conjecturer que ces apparentes contradictions ont leur source dans une préférence secrète et non avouée pour le gouvernement républicain, préférence qui s'expliquerait chez saint Thomas d'Aquin (qu'il soit l'auteur ou l'inspirateur du livre) par son origine italienne. Mais quoique ce puisse être là une des causes de l'indécision de doctrines que nous avons signalées dans ce livre, la cause principale, à notre sens, est l'inexpérience du moyen âge dans les théories politiques. De quoi se composent en effet ces théories? De réminiscences et de pièces rapportées, beaucoup plus que de systèmes originaux et personnels. Ajoutez l'influence inévitable du temps, des circonstances, et des sympathies particulières de l'auteur; il n'est point étonnant qu'il ne résulte de tout cela qu'un assemblage sans cohésion et sans unité.

Quelle que soit d'ailleurs la préférence que saint Thomas accorde au pouvoir royal ou au pouvoir politique, il est un troisième pouvoir qu'il leur préfère à tous deux : c'est le pouvoir sacerdotal (1). Ici la pensée de l'auteur devient claire et sans ambages, parce que c'est une pensée personnelle et convaincue.

Il y a dans l'homme deux natures, deux fins, deux ordres de vertus, deux degrés de bonheur. C'est bien là, nous le savons, la doctrine de saint Thomas. Or, à ces deux parties de la nature humaine doivent correspondre deux pouvoirs : le pouvoir temporel et le pouvoir religieux; et celui-ci est nécessairement supérieur à celui-là. Mais cette supériorité n'est-elle qu'une su-

(1) L. III, c. x et c. xix.

périorité morale ou de dignité? ou est-ce une suprématie politique qui emporte un droit et une autorité du pouvoir supérieur sur le pouvoir inférieur? Telle est la question. La seconde de ces deux solutions est celle du *De regimine principum.*

Si l'homme et la société pouvaient arriver par leurs seules forces à leur vraie fin, ce serait au roi seul à diriger l'une et l'autre dans cette voie. Mais comme c'est par la vertu de la grâce divine que l'homme peut atteindre à un pareil but, il n'a pas seulement besoin de soins temporels, mais encore de spirituels, non-seulement d'un gouvernement humain, mais d'un gouvernement divin. Le roi de ce gouvernement divin est Jésus-Christ, Dieu et homme à la fois, qui a transmis son pouvoir à l'Eglise, et surtout au chef de l'Eglise, au successeur de saint Pierre, au vicaire de Jésus-Christ, à qui tous les rois chrétiens doivent être soumis comme à Dieu même ; car celui qui a pour objet de veiller à la dernière et à la plus importante des fins, doit avoir sous son empire ceux qui travaillent pour des fins de moindre importance. Dans l'antiquité, le culte avait pour objet les biens temporels. De là la soumission des prêtres aux chefs de l'Etat. De même, dans l'ancienne loi, où toutes les promesses divines portaient sur des biens terrestres et périssables, le sacerdoce était sous la domination de la royauté. Mais tout est changé dans la loi nouvelle : car tout s'y rapporte aux biens célestes. De là la subordination nécessaire des rois aux prêtres (1).

L'autorité s'ajoute au raisonnement pour établir la

(1) L. I, c. XIV.

suprématie du pouvoir sacerdotal, et, par-dessus tout, du pouvoir pontifical. Ces textes sont ceux qu'avait invoqués Grégoire VII, et que reproduisent sans cesse tous les défenseurs de la papauté au moyen âge : « Je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise ; et les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle (1)... » « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel ; et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel (2). » « Pierre, si tu m'aimes, fais paître mes brebis. » Ces différents textes, dit l'auteur du *De regimine principum*, prouvent l'institution divine du pouvoir sacerdotal, et en particulier du pouvoir de la papauté. Il est vrai que l'institution divine n'était niée par aucun des adversaires du pouvoir ecclésiastique. Ils soutenaient seulement que ces textes n'avaient qu'un sens spirituel, et ne donnaient au pape d'autre pouvoir que le pouvoir spirituel. Mais, répond l'auteur, le spirituel ne peut être séparé du temporel : le temporel dépend du spirituel, comme les opérations du corps dépendent de celles de l'âme. Ainsi, la puissance des rois n'a de vie que par la puissance spirituelle de saint Pierre et de ses successeurs (3).

L'histoire, enfin, confirme les preuves du raisonnement et de l'autorité. Viennent ici les soi-disant faits historiques et les fausses traditions, sur lesquels les canonistes du moyen âge appuyaient les prétentions de la cour de Rome : la donation de Constantin, ou la

(1) Matth. xvi, 18.
(2) Ibid., 19.
(3) L. III, c. x.

prétendue cession de l'empire d'Occident par Constantin au pape Sylvestre (1); la translation de l'empire de l'Orient à l'Occident, et des Grecs aux Germains, par le pape Adrien V (2); puis les exemples de déposition des empereurs par les papes : Zacharie déposant Chilpéric et déliant ses sujets du serment de fidélité; Innocent III enlevant l'empire à Othon IV, et Honorius, successeur d'Innocent III, à Frédéric. « Si les souverains pontifes, ajoute l'auteur, ont étendu la main sur ces princes, c'est en raison du péché (*ratione delicti*) (3). »

La *ratione peccati* ou *delicti* que nous avons rencontré déjà dans les lettres d'Innocent III (4), était le biais imaginé par les docteurs en droit canon, pour concilier les prétentions ambitieuses du pouvoir pontifical avec sa nature et son rôle de pouvoir spirituel. Le pouvoir spirituel est juge du péché; il est donc juge du pécheur, et s'il intervient dans le temporel, ce n'est pas à titre de pouvoir temporel, mais de pouvoir spirituel. Mais ce biais conduisait évidemment à l'absorption de l'un de ces pouvoirs dans l'autre : car, comme il n'est pas un seul acte de souveraineté qui ne puisse donner lieu au péché, par exemple, l'établissement des tributs, la fixation des monnaies, la déclaration des guerres, la violation des traités, il est évident que cette simple réserve (*ratione delicti*) déplaçait le principe de la souveraineté, et du

(1) L. III, c. XVI. Voy. pl. haut.

(2) C. XVIII.

(3) C. X. Il dit encore au c. XIX : « In duobus casibus ampliatur ejus potestas (scil. papæ), vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei. »

(4) Voy. pl. haut, l. II, c. II, p.

prince la transportait au souverain pontife. Tel est le dernier mot de la politique du XIII[e] siècle.

On doit encore rapprocher de saint Thomas, et rapporter à son école, un autre traité qui porte le même titre que le précédent, et qui est de la même époque ou à peu près, le *De regimine principum*, d'Egidius Romanus ou Gilles de Rome (1). L'auteur adresse son livre à celui qui fut plus tard Philippe le Bel, et dont il était le précepteur. C'est un ouvrage très-étendu, beaucoup plus complet que celui dont nous venons de parler; mais il manque complétement d'originalité. Il ne faut point, sans doute, en attendre de cette époque; mais l'auteur ne fait que suivre Aristote pas à pas, et ne paraît pas avoir une seule doctrine qui lui soit propre. Mais si l'ouvrage a les défauts de la scholastique, il en a aussi les mérites. Il est bien composé : les questions s'y divisent et s'y succèdent avec clarté et avec ordre. Les preuves, empruntées presque toujours au Philosophe, sont claires, bien déduites, bien coordonnées. Elles se reproduisent avec une certaine monotonie scholastique qui n'est pas sans avantage pour la facilité de la lecture et de l'intelligence. Mais, de quelque mérite que témoigne cet ouvrage, la servilité avec laquelle les théories d'Aristote y sont reproduites ne nous permet pas de nous y arrêter longtemps. Donnons-en cependant l'analyse et l'esprit.

Le *De regimine principum* d'Egidius est un traité complet de morale, d'économie et de politique. L'idée

(1) Le *De regimine principum* d'Egidius a été récemment étudié avec soin dans une thèse latine exacte et judicieuse de M. Courdaveaux. Paris, 1857.

du gouvernement y est analysée dans toutes ses parties. Or, il y a trois espèces de gouvernement : le gouvernement de soi-même, le gouvernement de la famille, le gouvernement de l'Etat. De là trois sciences : l'éthique, ou monastique ; l'économique ; la politique (1). La première enseigne au prince comment il doit se gouverner soi-même, la seconde comment il doit gouverner sa maison, et la troisième comment il doit gouverner son peuple. Mais, comme il faut aller du plus facile au plus difficile, et de l'imparfait au parfait, on commencera par le gouvernement de soi-même, pour terminer par le gouvernement de l'Etat.

Le premier livre du *De regimine principum* d'Egidius traite du gouvernement de soi-même, ou de l'éthique ; et il est divisé en quatre questions : 1° Dans quelles choses le roi ou le prince doit-il placer sa félicité ? 2° Quelles vertus doit-il avoir ? 3° Quelles passions doit-il suivre ? 4° Quelles mœurs doit-il imiter ? Ainsi quatre sujets remplissent le premier livre : le bonheur, la vertu, les passions et les mœurs : c'est toute la vie morale.

Le second livre traite du gouvernement de la maison, ou de l'Economique. C'est, relativement, le plus étendu, car il est aussi long que les deux autres, et ne correspond cependant qu'aux deux ou trois premiers chapitres de la politique d'Aristote, et à quelques chapitres de sa morale. Le gouvernement de la maison se divise en trois gouvernements distincts : le gouvernement de la femme, le gouvernement des enfants, et

(1) L. I, c. II.

le gouvernement des serviteurs ou des esclaves. De là trois parties qui embrassent tout le droit domestique.

Enfin, le troisième livre contient la politique proprement dite, ou le gouvernement de l'Etat. Et ce livre est également divisé en trois parties : dans la première l'auteur discute les opinions des autres philosophes sur la politique; dans la seconde, il parle du gouvernement de l'Etat en temps de paix, et dans la troisième, du gouvernement de l'Etat en temps de guerre.

Cet ouvrage embrasse, comme on le voit, la morale, le droit naturel, l'économie domestique et politique, la philosophie sociale et la politique proprement dite. Egidius doit à Aristote ou à saint Thomas toutes ses théories, mais le plan et la distribution lui appartiennent. En général, on ne peut nier que la scholastique n'ait sur l'antiquité une certaine supériorité de composition, non pas sans doute au point de vue de l'art, mais au point de vue de la logique. La scholastique a rendu les modernes plus exigeants pour l'ordre, la distribution et le développement d'un sujet. On a renoncé à la raideur des lignes scholastiques; mais, sous des contours plus souples et plus dissimulés, il est facile de retrouver dans les écrits des modernes, et surtout des philosophes français, la sévérité et l'exactitude introduites par la philosophie du moyen âge.

L'auteur établit d'abord, en s'appuyant toujours sur l'autorité d'Aristote, que l'homme est né pour vivre en société, et que c'est seulement dans la société qu'il trouve le complément et l'achèvement de son existence. Il le prouve par le besoin de la nourriture,

ou des vêtements que l'homme ne peut seul se procurer, par les dangers de toute sorte qui le menacent, et qu'il ne peut seul écarter ; enfin par la nécessité de l'instruction. L'homme en effet ne se conduit pas comme les animaux par l'instinct seul : mais la nature lui a donné le langage pour qu'il puisse exprimer ses besoins à ses semblables, et apprendre d'eux le moyen de les satisfaire (1).

Égidius reconnaît quatre degrés d'associations : c'est un degré de plus qu'Aristote. Celui-ci n'en admettait que trois : la famille, le village, qui est, dit-il, une colonie de la famille, et enfin la cité ou l'État. Égidius en ajoute un quatrième, le royaume. Aristote n'avait point distingué la cité et l'Etat. Quoique vivant lui-même dans une monarchie, il avait plutôt donné la théorie de l'Etat grec, c'est-à-dire de la cité, que de l'Etat macédonien, première ébauche de l'Etat romain, ou de l'Empire, qui après avoir été le point culminant de la concentration de l'Etat, devait à son tour se subdiviser en royaumes, d'où sont sortis les Etats modernes. De là l'idée de royaume qu'Egidius ajoute aux trois degrés reconnus déjà par Aristote. La définition qu'il donne du royaume est bien caractéristique, et nous reporte au cœur du moyen âge : « C'est, dit-il, la confédération de plusieurs camps et de plusieurs cités sous un seul prince ou un seul roi, confédération utile pour faire la guerre contre l'ennemi, et écarter les dangers qui menacent la famille, le bourg et la cité (2). » N'est-ce pas là le régime féodal, qui a été en effet une sorte de confédération

(1) L. II, p. I, c. I.
(2) L. II, p. I, c. IV.

militaire, sous le gouvernement d'un chef? Mais ce principe d'unité et de concentration était précisément ce que le régime féodal était le moins disposé à admettre. On voit déjà apparaître ici la doctrine monarchique; et l'on se souvient que l'auteur écrit entre le temps de saint Louis et celui de Philippe le Bel.

Egidius ramène, comme Aristote, à trois relations principales, ou décompose en trois sociétés la société complexe de la famille : la société du mari et de la femme, du père et des enfants, du maître et des serviteurs.

Egidius établit l'indissolubilité du mariage: c'est là encore un point qui n'est pas dans Aristote, et qui indique un état de société nouveau. Il prouve sa thèse par les deux raisons suivantes : 1° l'amitié qui doit exister entre époux, et qui ne subsiste que si chacun est fidèle à sa parole et n'abandonne pas l'objet de son choix ; 2° le bien des enfants, qui exige que les parents s'en occupent en commun. Il montre encore que l'homme doit se contenter d'une seule femme et la femme d'un seul mari, par des raisons du même ordre.

Quant au gouvernement de la maison, il faut distinguer le gouvernement du mari, du père, et du maître. La femme ne doit pas être gouvernée comme les enfants ; ni la femme et les enfants comme les esclaves. Comme Aristote, Egidius compare le pouvoir paternel au pouvoir royal et le pouvoir conjugal au pouvoir républicain. Entre le mari et la femme, il intervient des lois et des pactes; entre le père et le fils, il n'y a aucune convention. Le mari ne commande à la femme que dans des limites déterminées par des lois mutuellement consenties : le père ne commande que selon sa volonté. Le

premier pouvoir est en quelque sorte particulier, le second total ; le premier vient du choix, le second de la nature (1).

Mais quelque différence qu'il y ait entre le pouvoir conjugal et le pouvoir paternel, ils sont l'un et l'autre bien différents du pouvoir despotique, ou celui du maître sur l'esclave. L'auteur démontre ainsi, et par des raisons assez faibles, empruntées du reste à Aristote, la différence de la femme et de l'esclave. La femme est née pour la génération, et non pour le service. Or la nature n'est pas comme les ouvriers de Delphes. Elle ne fait pas le même instrument pour deux usages différents. Chez les barbares, il est vrai, la femme est la même chose que l'esclave : mais cela n'est pas étonnant puisque chez les barbares il n'y a pas de maître naturel. Le barbare peut être défini celui qui est étranger à lui-même, qui ne se connaît pas lui-même. Le barbare est donc celui qui manque de la raison et de l'intelligence. Mais c'est là précisément la définition même de l'esclave. C'est donc la même chose d'être barbare ou esclave. Donc il est pas étonnant que la femme soit esclave chez les barbares. Mais il n'en résulte pas qu'elle soit naturellement esclave. Une seconde raison, non moins faible, c'est que la maison sera imparfaite et pauvre, si la femme est en même temps servante. La seule raison digne d'un docteur chrétien est celle qu'Egidius donne en dernier : elle se tire de l'égalité de l'homme et de la femme. « Quoique l'homme, dit-il, soit supérieur par la raison, il n'y a pas entre lui et la femme la différence du maître

(1) L. 1, p. I, c. XIV et XV.

à l'esclave : elle est plutôt comme sa compagne, *tanquam socia* (1). »

C'est par des raisons analogues que l'auteur démontre la différence du pouvoir paternel et du pouvoir du maître. Le pouvoir paternel est bien royal, et n'est pas soumis à des règles et à des conventions ; mais il n'est pas arbitraire. Le père commande à son fils pour le bien du fils ; le maître à l'esclave pour son bien propre. Le père s'aime lui-même dans le fils, et il y voit un témoignage de sa propre perfection (2).

Egidius enfin passe au gouvernement des serviteurs. Ici encore, il admet la théorie d'Aristote (3). Il reproduit tous ses arguments sans paraître se douter que l'Evangile puisse y avoir changé quelque chose. L'esclave, dit-il, est un instrument animé, de même que l'instrument est un esclave inanimé. Ce sont l'un et l'autre des choses possédées : ils ne diffèrent qu'en ce que les uns sont des instruments animés, les autres des instruments inanimés. Ceux qui manquent d'intelligence doivent être dirigés par ceux qui en ont : car ils sont, par rapport à eux, comme l'âme par rapport au corps, et l'instrument par rapport à l'ouvrier. De plus, on voit que les bêtes domestiques trouvent leur salut dans la direction de l'homme : or, les stupides (*insipientes*) sont par rapport aux hommes instruits comme la brute est à l'homme (quel argument pour un chrétien !) Donc, comme il est naturel que la brute obéisse à l'homme, il est naturel que les ignorants

(1) L. II, p. I, c. XV.
(2) L. II, p. II, c. II.
(3) L. II, p. III, c. I et II.

obéissent aux hommes instruits. Outre l'esclavage naturel, seul reconnu par Aristote, Egidius reconnaît encore un esclavage légal. Car, dit le philosophe, c'est selon le juste légal que les vaincus sont esclaves des vainqueurs. Mais Egidius n'ajoute pas, qu'Aristote trouve cela très-injuste. Il donne lui-même deux arguments en faveur de l'esclavage légal : 1° les législateurs ne trouvant pas une marque certaine pour discerner ceux qui sont véritablement esclaves, ont trouvé naturel que les vainqueurs à la guerre commandassent aux vaincus. 2° Cette loi est en faveur des vaincus. Car les vainqueurs à la guerre sont enclins à l'homicide. Mais leur intérêt les oblige à conserver les vaincus : et en effet, *servus* vient de *servare*. Ainsi Egidius, comme l'auteur de l'ouvrage précédent, admet à la fois les raisons d'Aristote en faveur de l'esclavage naturel, et les raisons des jurisconsultes en faveur de l'esclavage légal. On peut donc considérer comme un fait certain que la théologie scholastique a accepté l'esclavage, qu'elle y a souscrit sans réserve, sans hésitation, qu'elle l'a défendu par toutes les raisons que l'on peut invoquer; et cette question que l'on pouvait croire tranchée à la fin de l'antiquité, par les attaques communes du christianisme et du stoïcisme, est arrivée jusqu'aux temps modernes, et presque jusqu'à nos jours, dans le même état et dans les mêmes termes.

Egidius fait entrer dans le gouvernement de la maison la possession des biens. Il en donne plusieurs raisons plus ou moins bonnes, mais dont l'une cependant est remarquable. Elle se tire de la dignité humaine. A l'égard des choses corporelles et sensibles, dit-il,

l'homme est la créature la plus digne; et il a un empire naturel sur elles : il est donc naturel qu'il leur commande et qu'il s'en serve pour son usage : mais cela même, c'est les posséder : la possession des biens de la terre est donc naturelle. Aussi ceux qui renoncent à de tels biens, et se proposent de vivre sans possessions temporelles, ne vivent pas comme des hommes et choisissent une vie céleste, ainsi que ceux qui renoncent au mariage et à la société, et qui sont, selon l'expression du philosophe, ou des hommes ou des dieux (1).

Doit-on voir dans l'ouvrage d'Egidius une pensée dominante et réfléchie? ou n'est-ce qu'une reproduction scholastique et morte de la morale et de la politique d'Aristote? Il y a, je crois, quelque chose de plus. L'auteur dédie son livre au futur Philippe IV, et il veut lui apprendre la différeuce entre un bon et un mauvais gouvernement, entre la royauté et la tyrannie : leçon qui sans doute n'était pas inutile à ce prince éminent, mais peu scrupuleux. C'est donc dans la dédicace qu'il faut chercher l'esprit et la pensée du livre.

« Tous les exemples de la nature nous attestent que rien de violent n'est perpétuel... Un chef d'Etat, qui veut perpétuer son empire, doit faire des efforts pour que son gouvernement soit naturel. Or, un gouvernement n'est naturel que s'il ne repose pas sur la passion et sur la volonté, mais qu'étant le gardien du juste, il ne commande rien sans raison et en dehors de la loi. Si, selon le Philosophe, celui-là est naturellement esclave, qui a pour lui les forces du corps, mais qui

(1) L. II, p. III, c. v.

n'a pas l'intelligence, celui-là est naturellement maître qui l'emporte par la sagesse et par la prudence. »

Le principe d'Egidius est donc la distinction entre le gouvernement naturel et le gouvernement violent, le premier fondé sur la raison et la prudence, le second sur la passion et le caprice. Egidius, moins hardi que saint Thomas d'Aquin, ne paraît point accorder aux sujets le droit de résister à la tyrannie. Mais en établissant que la tyrannie est un état contre nature, et que ce qui est contre la nature ne peut pas durer, il semble menacer les tyrans d'un châtiment, dont le peuple est nécessairement l'instrument.

Quoi qu'il en soit, Egidius se fait une idée très-grande et très-élevée du gouvernement lorsqu'il dit : L'homme qui possède naturellement le libre arbitre, ne commande véritablement que lorsqu'il commande librement et volontairement, et lorsque les sujets lui obéissent de même. Ce qui est violent et contre nature ne peut pas durer. L'histoire atteste qu'aucun tyran n'a trouvé le bonheur dans la tyrannie. Il est plus digne de l'homme de commander à des hommes libres qu'à des esclaves. Car les hommes libres sont meilleurs que les esclaves (1). On demande si le roi doit être juste et équitable? C'est demander si la règle doit être réglée. Le roi, c'est la loi animée, comme la loi est un prince inanimé. L'injustice et l'iniquité enlèvent aux rois leur dignité royale. Ils ne sont plus dignes d'être rois. *Non tunc digni sunt ut sint reges* (2).

Quelles sont maintenant les opinions d'Egidius

(1) L. I, part. I, c. x.
(2) L. I, p. II, c. XIII.

sur la grande question du moyen âge, les rapports du pouvoir civil et du pouvoir religieux? Cette question n'est pas même effleurée dans le *De regimine principum*. Il faut en chercher la solution dans d'autres écrits. Parmi ces écrits, il en est un attribué généralement à Gilles de Rome, et recueilli sous son nom dans la collection de Goldast : c'est le *De utraque potestate*, traduit en français au XIVe siècle par Raoul de Presle, conseiller de Charles V; il est tout à fait contraire au pouvoir ecclésiastique, tout à fait favorable au pouvoir civil. D'où l'on avait conclu qu'Egidius devenu archevêque de Bourges, après avoir été précepteur de Philippe le Bel, avait pris le parti de ce prince dans sa querelle avec Boniface VIII.

Mais cette conjecture paraît en contradiction avec les faits. D'ailleurs l'authenticité du *De utraque potestate* souvent contestée est tout à fait démentie par un autre ouvrage, inédit, il est vrai, mais parfaitement authentique, et dont l'analyse nous a été donnée récemment par M. Charles Jourdain (1). Ce nouveau traité est intitulé *De ecclesiastica potestate*, et il en est question dans les historiens de l'ordre de saint Augustin, Gandolfo et Ossinger. Il en existe un manuscrit à la bibliothèque impériale de Paris; et c'est de ce manuscrit que M. Jourdain a eu connaissance.

Le *De ecclesiastica potestate* est certainement un des ouvrages les plus curieux du moyen âge sur cette question; car aucun, à notre connaissance, n'est allé aussi avant dans les doctrines théocratiques. Nous en

(1) Voyez la note savante et curieuse donnée par M. Ch. Jourdain au Journal général de l'instruction publique, 24 et 27 février 1858.

rapporterons, d'après M. Jourdain, les principaux arguments. Je laisse de côté toutes les raisons exposées dans la première partie. Elles n'ont rien de nouveau, et se rencontrent dans tous les écrits du même genre. C'est surtout dans la seconde partie, qui traite du pouvoir de l'Eglise sur les biens temporels, que se rencontrent les opinions vraiment excessives. Selon l'auteur, non-seulement l'Eglise a le droit de posséder des biens temporels; mais elle a une juridiction naturelle sur toute espèce de biens de ce genre. La destination des choses temporelles est l'utilité du corps. Le corps est subordonné à l'âme, et l'âme l'est à son tour au souverain pontife. Nos âmes, nos corps et nos biens, tout relève de lui. Alors même que cette dépendance n'existe pas en fait, méconnue qu'elle est par les passions des hommes, elle subsiste en droit; elle constitue pour les fidèles une dette dont ils ne peuvent pas absolument s'affranchir (1). Il est évident que l'art de gouverner les peuples consiste à les coordonner aux lois de l'Eglise, comme la matière est coordonnée à la forme (2). Telle est l'étendue de la puissance ecclésiastique, qu'elle comprend même les propriétés privées, et que, par exemple, le possesseur d'un champ ou d'une vigne ne peut pas les posséder justement, s'il ne les possède sous l'autorité de l'Eglise et de par l'Eglise (3). L'enfant qui a recueilli la succession pa-

(1) P. II, c. 4, fol. 14, v° : « Patet quod omnia temporalia sunt sub domino Ecclesiæ collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic juri rebellantur, de jure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subjecta, a quo jure et a quo debito nullatenus possunt absolvi. »

(2) C. 6, fol. 18, v° : « Patet ergo, quod terrena potestas et ars gubernandi populum secundum terrenam potestatem, est ars disponens materiam ad dispositionem ecclesiasticæ potestatis. »

(3) *Ibid.*, fol. 20, v° : « His ergo declaratis, volumus descendere ad propositum et ostendere quod nullum sit dominium cum justitia, nec

ternelle est moins redevable à son père qu'à l'Eglise; car si son père l'a engendré selon la chair, l'Eglise l'a régénéré selon l'esprit, et autant l'esprit l'emporte sur la chair, autant les droits que sa régénération spirituelle lui confère, l'emportent sur ceux qu'il tient de sa génération charnelle. Sans le baptême et sans les sacrements, que sommes-nous, sinon des esclaves du péché, des créatures rebelles à qui cette désobéissance a enlevé toute espèce de droits, non-seulement sur les biens de l'éternité, mais encore sur ceux de la vie présente? L'Eglise seule, en nous réconciliant avec Dieu, nous fait recouvrer ce que nous avons perdu, et légitime en nos mains les possessions qui composaient l'héritage de nos pères (1). Mais quoi! les infidèles qui n'ont pas été régénérés par le baptême, les chrétiens eux-mêmes qui n'ont pas été purifiés de leurs fautes par la pénitence, tous ceux qui vivent en dehors de l'Eglise, ne sont-ils pas, malgré leurs souillures, les justes propriétaires des biens qu'ils possèdent? Non, répond Egidius; cette possession en leurs mains n'est pas légitime; elle a lieu contre la vérité et le droit. Tout ce que nous

rerum temporalium, nec personarum laicarum, nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum vel vineam, vel quodcumque quod habet hic homo, vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub Ecclesia et per Ecclesiam. »

(1) *Ibid* fol. 20, v° : « Vides ergo quod ad justam et dignam possessionem rerum plus facit regeneratio per Ecclesiam quæ est spiritualis, quam generatio prima quæ fuit carnalis. » Fol. 20, v° : « Magis es dominus possessionis tuæ et cujuscumque rei quam habes, quoniam es Ecclesiæ filius spiritualis, quam quoniam es filius patris carnalis. » Cap. IX, fol. 23, v° : « Quilibet fideles quoties in peccatum mortale labuntur et per Ecclesiam absolvuntur, toties omnia bona sua, omnes honores, omnes potestates et facultates suas debent recognoscere ab Ecclesia, per quam absoluti facti sunt talibus digni quibus, cum peccato serviebant, erant indigni. »

avons, nous l'avons reçu de Dieu ; si nous ne l'employons pas pour la gloire de Dieu, si nous nous élevons contre l'Eglise de Dieu, nous ne sommes que des dépositaires déloyaux et d'iniques détenteurs des dons de la Providence (1).

Cet ouvrage d'Egidius Romanus peut être considéré comme le point culminant des doctrines théocratiques au moyen âge. On y reconnaît l'exagération qui est d'ordinaire le signe des pouvoirs qui vont tomber. Echo des prétentions exorbitantes de Boniface VIII, il nous fait pressentir la réaction éclatante du quatorzième siècle contre ces doctrines insensées. Le progrès de la théocratie s'arrête. Les défenseurs du pouvoir civil s'élèvent de toutes parts, et remplissent de leurs écrits le siècle qui va s'ouvrir. La philosophie de saint Thomas pâlit et s'efface. C'est le moyen âge qui se dissout et qui disparaît.

(1) Cap. xi, fol. 26, v° : « Volumus ad ipsam possessionem, et dominium et potestatem infidelium nos convertere ostendentes, quod nullam possessionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere vere et cum justitia. » *Ibid.* fol. 27, v° : « A Deo habemus res temporales et dominia et potestates, quoniam non est potestas, nisi a Deo : quanto ergo magis hæc omnia habemus a Deo, tanto sumus magis injusti possessores, si inde non servimus Deo. »

CHAPITRE IV.

DANTE. OCKAM.

(Fin du Moyen Age.)

Philosophie chrétienne après saint Thomas. Mysticisme : Gerson, l'Imitation. — Politique du XIVe siècle. — Dante. *De Monarchia.* Théorie de la monarchie universelle. Philosophie de l'histoire romaine. Le Pape et l'Empereur. — Ockam : sa scholastique, son argumentation contre le pouvoir des papes. Théorie de la liberté chrétienne. — Doctrines libérales du XIVe siècle. Marsile de Padoue : principes démocratiques ; liberté de conscience. — Doctrines sociales et politiques des ordres mendiants.—Conclusion sur la morale et la politique du moyen âge.

La philosophie de saint Thomas, admirable monument d'école, cadre excellent pour la distribution et la classification des problèmes, paraissait au mysticisme du moyen âge faire la part trop grande à la philosophie humaine, et, en réduisant à des formules sèches et didactiques tous les principes de la vie chrétienne, avoir plutôt en vue l'ordre et la discipline de l'enseignement que la satisfaction religieuse de l'âme. Le mysticisme, d'ailleurs, s'était montré toujours, pendant le moyen âge, plus ou moins impatient de la scholastique. Au XIIIe siècle seulement, il s'était laissé enchaîner, et saint Bonaventure, obéissant au génie de son temps, avait introduit la forme scholastique dans ses écrits ; mais dans le siècle suivant, la séparation recommence, et au XVe siècle la rupture est déclarée.

En Italie déjà, nous voyons renaître, au XIVe siècle, le mysticisme philosophique et platonicien. C'est lui qui éveille et inspire le génie subtil de Pétrarque. Pé-

trarque est une sorte de Platon mêlé de Sénèque; chrétien profane, alexandrin et académicien à la fois, il fut surtout utile à la philosophie en brisant la forme scholastique, et en lui donnant un mouvement plus libre et plus naturel. Vers le même temps, s'élève sur les bords du Rhin un mysticisme hardi et spéculatif, qui se place tout d'abord au sein de l'Etre, et du haut de cette contemplation, considère le monde et l'homme comme des phénomènes, dont le suprême bonheur est l'identité avec Dieu (1) : c'est le mysticisme de maître Eckart, Tauler, Suzo, et enfin du Flamand Ruysbroeck, contre lequel écrit Gerson, mystique lui-même, mais dans un autre sens et avec une autre méthode.

Gerson, comme saint Bernard et l'école de Saint-Victor, fonde son mysticisme sur des expériences intérieures (2), sur certains états de l'âme que celui-là seul peut connaître qui les a éprouvés; c'est en quelque sorte un mysticisme psychologique. Gerson oppose la théologie mystique à la théologie spéculative : l'une qui est dans le cœur, l'autre dans l'intelligence; l'une fondée sur l'expérience, l'autre sur le raisonnement. Néanmoins, il croit que l'une et l'autre sont également nécessaires. La mystique est indispensable à la spéculative; car parler des phénomènes intérieurs sans les connaître, c'est parler comme des pies qui ne se comprennent pas elles-mêmes (3). D'un autre côté, les âmes dévotes, qui ont

(1) Voy. sur le mysticisme allemand du XIVe siècle, le savant mémoire de M. Ch. Schmidt de Strasbourg. Mém. de l'Académie des sciences mor. et polit.

(2) Gers. De mystica theologia, pars. I, cons. II, experimentis habitis ad intrà in cordibus animarum devotarum, c. 5, non unus aut alter ista dicunt, sed mille.

(3) Ibid. p. VI, c. 30. Sicut pueri vel picæ.

le sentiment très-vif de ces phénomènes, ne doivent point dédaigner la philosophie savante, qui leur apprend à régler leurs affections sur la loi du Christ. C'est là, suivant Gerson, la cause des erreurs de Ruysbroeck et des faux mystiques (1). Comme Bossuet plus tard, il cherche à fixer la limite entre le vrai et le faux mysticisme, et il combat avec force la doctrine de l'identité entre le créateur et la créature.

Cependant ni le mysticisme littéraire de Pétrarque, ni le mysticisme spéculatif des théologiens allemands, ni enfin le mysticisme de Gerson lui-même, trop savant encore, ne suffisaient aux âmes pieuses et dévotes, fatiguées des formules de l'école, et cherchant dans les profondeurs de l'âme un oubli plus profond d'elles-mêmes, un abandon plus entier. De là un mysticisme populaire, qui trouva son admirable expression dans l'Imitation de Jésus-Christ (2), l'un des plus beaux livres du monde, plainte sublime d'une âme altérée de foi et d'amour devant une science tarie. L'Imitation est la traduction populaire de la théologie mystique, c'est le dernier cri du mysticisme du moyen âge contre la philosophie des écoles, la théologie spéculative, le christianisme péripatéticien des universités. Ainsi s'écroulait l'artificiel édifice construit par le grand doc-

(1) De myst. theolog. pars I, c. 8. Compertum est multos habere devotionem, sed non secundum scientiam.... Hoc in Begardis et Turelipinis manifestum fecit experientia. — Cf. Epistol. super libr. Ruysbrock. De ornatu spiritualium nuptiarum.

(2) Je ne considère pas comme prouvée l'opinion avancée dans ces derniers temps que l'Imitation est du XIII[e] siècle : c'est pourquoi j'en parle ici. Le mysticisme du XIII[e] siècle n'a pas ce caractère mélancolique et désabusé.

teur du XIII[e] siècle, auquel les Pères de l'Église avaient fourni les pierres, et Aristote le ciment. La morale de saint Thomas, cette ingénieuse conciliation d'éléments inconciliables, perdait tout empire devant cette morale pénétrante et profonde, dont le premier mot était : « Mieux vaut éprouver la componction, que d'en savoir la définition (1). » Et encore : « Tout homme désire savoir naturellement, mais qu'importe la science sans la crainte de Dieu (2)? » Mais cette morale elle-même était-elle la dernière vérité? Si séduisante qu'elle soit par sa simplicité sans égale, et par l'attrait d'une tristesse délicieuse, par la justesse du sentiment intérieur et la connaissance profonde de la vie morale, cette doctrine ne penche-t-elle pas à son tour vers un autre excès? Ce livre a-t-il raison lorsqu'il nous dit : « Cours çà et là, tu ne trouveras le repos que dans l'humble soumission à l'autorité d'un chef (3) ! » Lorsqu'il écrit : « Qu'il est grand de ne pas s'appartenir à soi-même, *sui juris non esse* (4)! » A-t-il raison d'éloigner l'homme du commerce des hommes? Et enfin cette longue plainte, si légitime qu'elle puisse être, n'a-t-elle pas le tort d'amortir l'activité de l'homme, et de lui ôter cette joie de la vie, si nécessaire à la vertu?

Tandis que la philosophie morale du moyen âge retournait au mysticisme dont elle était sortie, et s'affranchissait des formes de la scholastique, désormais con-

(1) De Imit. Christ. l. 1, c. I.
(2) Ib. c. II.
(3) Ib. c. IX.
(4) Ib. ib.

damnée, la philosophie politique engageait une lutte de plus en plus vive contre la théocratie du moyen âge. De toutes parts, au XIVe siècle, s'élèvent des protestations contre le pouvoir pontifical. Boniface VIII accélère la crise par sa violence ; les flots bouillants de son orgueil et de son ambition viennent se briser contre la froide ténacité de Philippe le Bel : c'est le signal d'une révolte universelle. Les écrits se multiplient sans interruption (1), et l'on peut dire qu'à la fin du XIVe siècle la question est tranchée. On continuera longtemps, au XVe, au XVIe siècle, et jusqu'à nos jours, à écrire pour ou contre le pouvoir politique du souverain pontife ; mais la question rentre peu à peu dans le nombre de ces thèses d'école que l'on discute sans fin, mais dont la science ne s'occupe plus. Sans doute les rapports du temporel et du spirituel, de l'Eglise et de l'Etat sont encore et seront toujours une des questions principales de la politique ; mais ce n'est plus, comme au moyen âge, la question dominante, la seule question. Or, on peut dire que ce résultat est dû au grand débat que le XIVe siècle a institué à ce sujet.

Les deux noms qui s'élèvent au-dessus des autres, dans cette mêlée du XIVe siècle, sont Dante et Ockam : l'un, le poëte le plus savant à la fois et le plus naïf ;

(1) Il serait trop long d'énumérer tous les ouvrages qui ont paru dans cette polémique. On les trouvera dans la collection de Goldast (Monarchia), et de Schardius (voy. plus haut, p. 266). Je citerai seulement un très-curieux *dialogue entre un clerc et un soldat* attribué à Ockam, mais qui est d'un style bien plus vif et bien plus clair que les écrits ordinaires de ce grand disputeur. Je citerai surtout l'admirable lettre de Philippe le Bel à Boniface VIII : *Antequam erant clerici...* (Preuves des libertés de l'Eglise gallicane, c. 39, n. 8).

l'autre, le dialecticien le plus tortueux du moyen âge. L'un et l'autre sont les défenseurs du pouvoir impérial, c'est-à-dire du pouvoir temporel; l'un et l'autre emploient à cette défense toutes les ressources et tous les artifices de la dialectique de leur temps. Mais dans le *De monarchia* de Dante, malgré la barbarie de la forme, et quelquefois la puérilité des raisons, on entrevoit quelques traits et quelques vues qui trahissent le grand esprit, et de certaines réminiscences poétiques rafraîchissent de loin en loin l'imagination. Au contraire, les traités d'Ockam semblent ne mériter l'intérêt que par une subtilité d'argumentation dont il est presque impossible de se faire une idée, tant la pensée y est étouffée sous les broussailles de la logique. La patience la plus exercée et la curiosité la plus scrupuleuse ne peuvent se flatter de suivre dans ses détours infinis cette scholastique enchevêtrée qui faisait les délices des esprits dans ces temps grossiers, et qui, toute glacée qu'elle nous paraît aujourd'hui, excitait alors la passion, la colère ou l'enthousiasme.

Le *De monarchia* de Dante (1) n'est pas, comme on pourrait le croire, un traité du gouvernement monarchique et royal, comparé aux autres formes de gouvernement; non, c'est la démonstration de cette doctrine chère aux jurisconsultes impériaux (2), que l'univers doit avoir un seul chef; que ce chef unique dans les desseins de Dieu, est le peuple romain, ou son héritier, c'est-à-dire l'empereur, enfin que l'Empire ne relève immédiatement que de Dieu, et que, dans l'ordre tem-

(1) Sur le *De monarchia*, voyez une bonne thèse latine de M. Ouvré.
(2) Voy. plus haut, p. 287.

porel, il n'a point de supérieur. C'est donc la défense de la monarchie universelle, thèse favorite des Hohenstauffen, et que la cour impériale soutenait à l'aide de fictions historiques semblables à celles qu'invoquait de son côté la cour de Rome en faveur des mêmes prétentions.

Le *De monarchia* ne contient donc pas, à vrai dire, de doctrine originale. Cependant la manière dont l'auteur soutient cette thèse banale à cette époque, trahit un esprit vigoureux, né pour penser fortement, et qui, dans d'autres temps, eût pu appliquer plus utilement sa pénétration et sa profondeur. Deux points surtout sont à remarquer dans cet ouvrage : c'est d'abord l'emploi de la métaphysique péripatéticienne, et de ses principes les plus fins et les plus subtils à la démonstration d'une thèse politique. En second lieu, c'est une sorte de philosophie de l'histoire, qui contient en germe le *Discours sur l'Histoire universelle*, et qui s'appuie sur l'autorité de la poésie et de la science, et, comme le dit Dante lui-même, de Virgile et de Béatrix.

Dante définit la *monarchie*, l'empire d'un seul chef sur tous les hommes qui sont dans le temps, et par rapport à toutes les choses qui peuvent se mesurer temporellement. Cette définition implique que la monarchie embrasse l'universalité du genre humain, et l'universalité des intérêts humains, des affaires temporelles. C'est la nécessité et le droit d'une telle puissance qu'il s'agit de démontrer (1).

(1) De monarch. l. 1.

Pour déterminer la nature du gouvernement parmi les hommes, il faut connaître la fin de la société politique. La politique est une science pratique, et non spéculative. En tant que science pratique, elle s'occupe des actions. Or, la nature de l'action est relative à la fin de l'action : par exemple, l'action de celui qui bâtit une maison se détermine par le but qu'il se propose en construisant une maison. Par conséquent, pour déterminer la nature des actions qui conviennent à toute société politique, il est indispensable de fixer d'abord la fin d'une société de ce genre.

Voulons-nous savoir quelle est la fin d'un être? écartons ce qui lui est commun avec d'autres êtres, pour rechercher ce qui lui est propre. Ainsi, ce qui est la fin de l'homme, ce n'est pas l'être pris simplement, ni l'organisation, ni la vie, ni même la simple appréhension (la sensation), c'est *l'appréhension par l'intellect en puissance*, c'est-à-dire la faculté de généraliser (*intellectus possibilis*) (1).

L'homme ayant pour caractère essentiel de son espèce la puissance intellective, ou l'intellect en puissance, il reste à savoir comment cette puissance passe à l'acte. Ici Dante cite l'autorité d'Averroès, et il semble admettre avec lui qu'il y a un entendement universel répandu dans la multitude du genre humain, et qui se réalise, non pas dans l'individu, mais dans la totalité des hommes, de même que la matière première s'actualise dans la multitude des choses générales et individuelles. Ainsi, le genre humain réalise successivement cette puissance

(1) Sur la différence de l'entendement en acte et de l'entendement en puissance (νοῦς ποιητικὸς, νοῦς παθητικὸς), voy. Arist. De anim. l. III, c. 5.

indéfinie qui préexiste dans chaque homme en particulier, mais qu'aucun n'exprime dans sa plénitude.

Or l'intelligence en acte a deux degrés : l'intellect pratique (νοῦς πρακτικὸς) et l'intellect spéculatif (νοῦς θεωρητικὸς) ; le premier dont la fin est d'agir et de produire (πράττειν καὶ ποιεῖν), c'est-à-dire d'accomplir des actions et des œuvres ; le second, dont la fin est de connaître purement et simplement, ce qui est, à vrai dire, la plus parfaite de toutes les actions. Or l'action est subordonnée à la spéculation, comme au terme le meilleur que la souveraine bonté ait eu en vue en nous créant.

Pour quelle raison Dante débute-t-il par ces prémisses métaphysiques ? C'est pour arriver à cette conséquence, que ce qui est vrai de la partie est vrai du tout. Or, l'individu ne peut arriver à la sagesse que par le repos : de même le genre humain ne peut arriver à sa fin que par la paix. La paix est donc la meilleure des choses qui se rapportent à notre fin. C'est pourquoi Dieu a dit : « Gloire à Dieu dans les cieux, paix sur la terre aux hommes de bonne volonté ! »

On trouvera sans doute que Dante va chercher bien loin la démonstration d'une vérité aussi claire qu'est à nos yeux la nécessité et le bienfait de la paix, et qu'il était assez inutile d'invoquer à ce sujet les théories d'Aristote et d'Averroès sur l'intelligence en puissance et l'intelligence en acte. Mais on doit remarquer cependant qu'il y a là un effort digne d'attention, pour ramener à des principes les vérités élémentaires de la science politique. Or, à cette époque, les seuls principes qui fussent à la disposition des penseurs (la théologie exceptée), c'étaient les principes péripatéticiens. C'étaient les cadres tout prêts

dans lesquels venaient se résoudre toutes les questions. L'esprit humain, si vigoureux dans l'antiquité, n'avait pas encore repris assez de force pour traiter les problèmes à la seule lumière du bon sens. Il avait encore besoin des lisières de l'école. Ces creuses formules étaient des liens qui l'embarrassaient et le soutenaient à la fois.

Dante avait bien raison de proclamer la nécessité de la paix. Le moyen âge n'était que guerre : guerre du pape contre l'empereur, guerre de l'empereur contre les villes, guerre des seigneurs contre l'empereur, guerre des villes les unes contre les autres, guerre des Guelfes contre les Gibelins, des blancs contre les noirs; guerre partout, en haut comme en bas de la hiérarchie. Dante gémissait de cet état déplorable. Exilé, persécuté, il appelait de ses vœux la paix, qui eût donné à son génie la liberté et le repos. Il ne rencontrait autour de lui que la division, il aspirait à l'unité; et comme il était poëte en même temps que logicien, il rêvait une unité impossible, l'union du genre humain sous une seule autorité.

Voici les raisons que Dante fait valoir en faveur de la monarchie universelle:

Dans toute multitude qui a une fin commune, il faut un chef unique. Voyez l'homme : toutes ses facultés tendent vers une seule et même fin, le bonheur. Aussi une seule force domine-t-elle toutes les autres, la force intellectuelle; elle est comme la maîtresse et la directrice. Ainsi de la famille, de la commune, de la cité, etc. Or nous avons vu que le genre humain a une fin commune et unique. Il lui faut donc un seul chef : c'est l'empereur.

Le meilleur état du monde est de ressembler le plus à Dieu. Or, cela arrive quand il est le plus un possible, Dieu étant l'unité. Mais il est le plus un quand il est réuni en un, c'est-à-dire sous un seul prince.

Tout fils doit suivre les traces de son père. Or, l'homme est fils du ciel. *Homo hominem generat et sol.* Or, le ciel est animé d'un seul mouvement, et dirigé par un seul moteur. Donc le genre humain ne doit avoir qu'un seul chef.

Partout où il peut y avoir litige, il doit y avoir jugement. Entre deux princes dont l'un n'est pas soumis à l'autre, il peut y avoir contestation. Il faut un juge. Ils ne peuvent l'être ni l'un ni l'autre : de là la nécessité d'un tiers. Mais on ne peut aller à l'infini. Il faut donc un juge suprême qui décide en dernier ressort, et qui soit par conséquent le maître de l'univers entier.

Le monde le mieux organisé est celui où règne la justice. Or, la justice est le plus parfaite, quand elle se rencontre dans un sujet qui a le plus de bonne volonté et le plus de pouvoir (*volentissimo et potentissimo*). Or, le plus grand obstacle à la bonne volonté, ce sont les passions. Mais il n'y a pas de passions là où il n'y a rien à désirer. Le maître du monde entier n'a rien à désirer : donc il n'a pas de passion; et chez lui la bonne volonté, c'est-à-dire la justice ne rencontre pas d'obstacle. De plus, il n'a point d'ennemis; son pouvoir ne rencontre donc pas plus d'obstacle que sa volonté. Et ainsi la justice est chez lui dans les conditions les plus parfaites.

Le genre humain est le plus heureux, quand il est le plus libre. Or, c'est sous un monarque que les hommes

sont le plus libres. Car, selon Aristote, ***illud est liberum, quod suimet, non alterius causâ.*** La liberté consiste à vivre pour soi et non pour un autre. Or, dans la monarchie, le citoyen ne vit pas pour le magistrat, mais le magistrat pour le citoyen. Si le magistrat paraît être le maître des sujets, sous le rapport des moyens, il en est le ministre, sous le rapport de la fin. Donc, dans ce système de gouvernement, le genre humain n'existe que pour lui-même. Il est donc très-libre. La monarchie est donc le plus parfait des gouvernements.

Ce qui peut se faire par un seul, est mieux fait par un seul que par plusieurs. En effet, il faut retrancher toute inutilité, puisque Dieu et la nature ne font rien en vain. Or, le genre humain peut être dirigé par un seul monarque, non pas, il est vrai, quant aux lois municipales et aux intérêts locaux (car les lois doivent être relatives aux nations), mais quant aux intérêts communs. Cette loi commune, qui règle les intérêts généraux des États, les princes particuliers doivent la recevoir du souverain monarque; de même que l'entendement pratique reçoit de l'entendement spéculatif la proposition générale, qui lui sert de majeure, et sous laquelle il fournit lui-même une proposition particulière qui sert de mineure pour conclure à une proposition impérative. De même le monarque fournit les lois générales, que les princes appliquent d'une manière particulière, suivant l'esprit des différents peuples.

Il y a une gradation entre l'être, l'un et le bien. L'être produit l'un, et l'un produit le bien. L'un est la racine du bien, comme le multiple est la racine du mal. Pécher, c'est sacrifier l'un au multiple. La con-

corde, en tant qu'elle est un bien, repose sur l'unité : c'est un mouvement uniforme de plusieurs volontés, semblable à celui qui incline toutes les graines vers le centre, et pousse toutes les flammes à la circonférence. Or, cet accord des volontés, qui constitue la concorde, ne peut avoir lieu sans une volonté qui unit, et qui dirige (*unitivam et directivam*), c'est-à-dire la volonté d'un monarque.

Ce qui donne une grande autorité au principe de la monarchie, c'est que c'est au temps d'Auguste, lorsque l'unité et la paix régnait dans le monde, que Jésus-Christ a voulu naître : c'est ce temps que saint Paul a appelé la plénitude des temps.

Tels sont les arguments de Dante en faveur de la monarchie. Il est facile de voir que la plupart de ces raisons, entièrement métaphysiques, sont beaucoup trop éloignées de la réalité, et trop étrangères au sujet. Elles s'y appliquent, comme elles pourraient s'appliquer à tout autre. Car ce qui est trop général convient à tout et ne convient à rien. Ce sont en outre de perpétuels paralogismes, où l'auteur s'appuie sur ce qui est en question, ou de pures hypothèses, que n'autorise ni l'expérience, ni l'histoire, ni le raisonnement. Enfin, c'est plutôt une conception idéale de ce que pourrait être le gouvernement de l'univers, qu'une démonstration de ce qu'il doit être, étant donnée la nature des choses.

Après cette théorie métaphysique de la monarchie universelle, Dante demande à l'histoire la justification de ses doctrines, et il la trouve dans la suprématie universelle du peuple romain (1).

(1) De monarch. l. II.

D'abord, il a vu avec étonnement cette domination extraordinaire, ne la croyant appuyée que par la force des armes. Puis, reconnaissant dans cette destinée extraordinaire les signes manifestes de la Providence, il a éprouvé d'abord pour ce peuple une admiration sans bornes, puis du mépris pour les princes et les peuples qui ont usurpé cette domination légitime : enfin, au mépris a succédé le désir de les éclairer. Il s'appuie sur deux forces, la raison humaine, et l'autorité divine, Virgile et Béatrix.

Il s'agit de chercher quels ont été les droits du peuple romain à la domination universelle. Or, le droit est en Dieu; puisqu'il est en Dieu, Dieu le veut. D'où il suit que la volonté de Dieu, c'est le droit; et chercher quel est le droit, c'est chercher ce que Dieu veut. Mais la volonté de Dieu est invisible en elle-même. Elle ne peut se trahir que par des signes. Si cela est vrai déjà de la volonté humaine, à plus forte raison de la volonté divine. Quels sont donc ces signes qui attestent la mission divine du peuple romain ?

Ces signes sont de toute nature : d'abord la noblesse du sang romain prouvée par la noblesse d'Enée ; puis les miracles faits en faveur de Rome, les boucliers tombés du ciel, les oies qui chantent, Clélie qui traverse le Tibre, etc.; puis la vertu romaine qui a négligé ses propres intérêts, pour procurer l'avantage du genre humain, et dont le souvenir se perpétuera sans cesse avec le nom des Cincinnatus, des Fabricius, des Camille, des Brutus, des Décius, des Caton, etc.; enfin, le jugement de Dieu.

Le jugement de Dieu, quand il ne se manifeste pas

expressément et par des paroles manifestes, peut être cependant deviné à l'aide de signes visibles et apparents. Ainsi, dans un combat d'athlètes, on invoque le jugement de Dieu : or, lorsque les athlètes luttent pour l'empire du monde, qui pourrait nier que la victoire ne fût la déclaration et le témoignage de la volonté divine? Voyez tous les grands lutteurs de l'antiquité, aucun n'a égalé le peuple romain dans l'étendue de ses conquêtes. Ninus, qui vainquit l'Asie, ne toucha pas le monde occidental. Vesoges, roi d'Egypte, n'obtint pas la dixième partie du globe. Cyrus et Xerxès ne furent pas plus heureux. Alexandre, enfin, qui fut sur le point d'obtenir la palme de la monarchie, mourut au milieu de sa course. « O profondeur de la sagesse et de la science de Dieu, s'écrie Dante, qui pourrait ne point t'admirer? car au moment où Alexandre s'efforçait de devancer à la course le peuple romain, pour empêcher sa témérité d'aller plus loin, vous l'avez enlevé du combat! »

Il est curieux de voir le principe du duel qui, au moyen âge, est considéré comme une des garanties de la justice, invoqué ici pour démontrer la légitimité des conquêtes romaines. Partout où le jugement humain fait défaut, ou est enveloppé des ténèbres de l'ignorance, il faut recourir à celui qui a tant aimé la justice, qu'il a complété ce qu'elle demandait en sacrifiant son propre sang. C'est un dernier remède, auquel nous ne devons avoir recours qu'à la dernière extrémité. Mais si Dieu est avec nous, il est impossible que la justice succombe. Et si la justice ne peut succomber dans le duel, n'est-il pas vrai que ce qui est acquis par le duel est acquis

légitimement? Or, c'est par une suite de duels, d'abord avec Albe, puis avec les Sabins, puis les Samnites, puis les Carthaginois, puis les Grecs, que Rome a conquis l'empire du monde. C'est le jugement de Dieu.

Après avoir établi qu'il y a un monarque pour le genre humain, que ce monarque a été le peuple romain, et son héritier l'empereur, il reste à débattre la grande question du moyen âge, la question des deux pouvoirs, du pouvoir impérial et du pouvoir ecclésiastique, de leur indépendance ou de leur subordination. La troisième partie du *De monarchia* est une discussion en règle de cette question (1). Cette discussion est une des plus fortes du moyen âge sur le point en litige.

Il distingue trois sortes d'arguments par lesquels on a coutume de démontrer la suprématie du pape sur l'empereur : 1° les arguments théologiques ou tirés de l'Écriture; 2° les arguments historiques; 3° les arguments philosophiques.

Voici les arguments tirés de l'Écriture. Ils sont pour la plupart symboliques. C'est : 1° l'argument tiré de la création du soleil et de la lune, dont la seconde reçoit la lumière du premier. C'est une allégorie du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, celui-ci recevant son autorité de celui-là; 2° l'argument tiré de la naissance de Lévi et de Juda, dont l'un a précédé l'autre, Lévi étant la figure du pouvoir sacerdotal, et Juda du pouvoir laïque; 3° la déposition de Saül par Samuel; 4° l'encens et l'or offerts par les mages à Jésus-Christ, symbole de la double souveraineté; 5° le texte : *Quod-*

(1) De monarch. l. III.

cumque ligaveris, etc.; 6° les deux glaives offerts par saint Pierre à Jésus-Christ.

Dante répond avec beaucoup de subtilité et de finesse à chacun de ces arguments bizarres, qui n'ont plus pour nous, à vrai dire, qu'un intérêt historique, mais qui ne méritent point le mépris, lorsque l'on réfléchit que c'est sous cette forme que l'esprit a pensé ou raisonné pendant quatre ou cinq siècles. Qui s'aviserait aujourd'hui de voir dans la création du soleil et de la lune, un symbole politique, et un argument en faveur des prérogatives d'une puissance? Et cependant c'était là une des raisons les plus autorisées, et des plus populaires qu'invoquaient les partisans du pape, et Dante croit devoir la réfuter par trois ou quatre arguments. Le plus solide est celui-ci : c'est qu'en admettant l'exactitude de cette allégorie, elle ne prouverait pas ce que l'on veut prouver. En effet, la lune ne reçoit point du soleil l'être, ni même l'action; elle en reçoit seulement un secours pour mieux accomplir sa fonction. De même l'empereur ne reçoit du pape ni l'existence, ni la puissance, ni l'opération; seulement il en reçoit la lumière de la grâce, qui l'aide à bien agir, mais qui ne détruit pas son indépendance.

L'argument de Lévi et de Juda n'est pas plus solide. Lévi précède Juda par la naissance, mais non par l'autorité. Mettons l'argument sous cette forme : A précède B en C. (Lévi précède Juda en naissance.) D et E (le pouvoir spirituel et temporel) sont entre eux comme A et B (Lévi et Juda). Donc D (pouvoir spirituel) précède E (pouvoir temporel) en F, c'est-à-dire en autorité. L'argument conclut mal; car F n'est point identique à C.

Quant à la déposition de Saül par Samuel, Dante réplique, que Samuel n'était pas le vicaire de Dieu, mais un envoyé chargé spécialement de cette mission particulière. C'est conclure du tout à la partie. Car Dieu peut faire par ses envoyés tout ce qu'il lui plaît : il ne s'ensuit pas qu'il donne le même droit à son vicaire.

L'argument tiré des images est un syllogisme à quatre termes. Dante le construit ainsi. Dieu est souverain au temporel comme au spirituel. Le souverain pontife est le vicaire de Dieu. Donc le vicaire de Dieu est souverain au temporel comme au spirituel. Il y a, dit Dante, quatre termes dans ce syllogisme. Car Dieu qui est sujet dans la majeure n'est pas le même terme que le vicaire de Dieu qui est prédicat dans la mineure. Or, un syllogisme ne peut se construire avec quatre termes. Donc le raisonnement est faux.

Rien n'est plus curieux, si je ne me trompe, que de voir ainsi à l'œuvre la logique du moyen âge, non plus dans les matières spéculatives et abstraites, mais dans les questions contemporaines, pratiques, vivantes. Ces règles du syllogisme, aujourd'hui si oubliées, étaient alors une arme. Un argument bien construit ou bien combattu avait une véritable puissance. La syllogistique alors marchait et vivait ; elle avait une âme ; elle servait des passions ; elle luttait pour le pouvoir ou la liberté. Mais n'insistons pas plus longtemps sur cette argumentation de textes, dont il suffit d'avoir indiqué le caractère.

Viennent ensuite les preuves historiques et philosophiques.

Les preuves historiques invoquées par les défenseurs du pouvoir pontifical sont au nombre de deux : 1° la donation de Constantin ; 2° la translation de l'empire des Grecs aux Germains par le pape Adrien.

Dante, comme on le pense bien, ne discute pas la valeur historique de ces deux faits; mais il les attaque en eux-mêmes, et essaie de prouver qu'ils n'ont pu fonder aucun droit. Il emploie donc contre l'un et l'autre des raisons *à priori*.

Sur le premier point, il avance qu'il n'est permis à personne de se servir de son pouvoir pour faire les choses qui sont contre son devoir. Or, il est contre le devoir de l'empereur de scinder l'empire; car son devoir est de tenir le genre humain dans la soumission d'une seule volonté. De plus le fondement de l'empire, c'est le droit humain. Or, il est contre le droit humain que l'empire se détruise lui-même. Si un empereur peut distraire une partie de l'empire, un autre peut en distraire une autre partie, et ainsi de suite à l'infini. D'où il suit que l'empire tout entier pourrait disparaître par la faute des empereurs. La conséquence est que la donation de Constantin est illégitime, qu'il ne peut y avoir de prescription contre les droits de l'empire, et que, par conséquent, l'empire ne doit rien à l'Eglise.

Quant au second point, Dante oppose que l'usurpation ne fait pas le droit. Ainsi, que le pape Adrien ait couronné Charlemagne, cela ne prouve rien contre l'indépendance de l'empereur. D'ailleurs, on pourrait prouver de la même manière que l'Eglise dépend de l'empire. En effet, Othon a rétabli le pape Léon, et a déposé le pape Benoît. Ainsi, les deux parties peuvent invo-

quer le fait en leur faveur. Il reste donc à discuter le droit.

Quant aux preuves philosophiques, Dante n'en prête qu'une seule à ses adversaires. Elle est assez ingénieuse et mérite d'être rapportée, ainsi que la réponse.

« Toutes les choses qui sont d'un même genre, disent les partisans du pouvoir pontifical, peuvent se ramener à une unité, qui est leur mesure. Or, tous les hommes sont d'un seul et même genre ; ils doivent donc être ramenés à l'unité. Et puisque l'empereur et le souverain pontife sont hommes, il faut qu'ils puissent se ramener à un seul homme. Mais le pape ne peut pas être ramené à l'empereur ; il est donc nécessaire que l'empereur soit ramené au pape comme à sa mesure et à sa règle. »

Dante répond : « Il faut distinguer dans ces deux personnes la qualité d'homme et la qualité de pape ou d'empereur. En tant qu'hommes, ils se rapportent au type humain, ou à l'idée de l'homme parfait. En tant que pape et empereur, ces deux termes sont irréductibles, et il faut chercher en dehors d'eux l'unité à laquelle ils doivent se rapporter. Cette unité, c'est Dieu. »

Nous craignons bien que toute cette scholastique ne fatigue le lecteur. Cependant, il faut l'avouer, le *De monarchia* et les autres traités du temps sont certainement légers et agréables, en comparaison des écrits du plus grand polémiste du XIVe siècle, de ce redoutable adversaire des papes qui disait à Louis de Bavière : « Défendez-moi par l'épée, je vous défendrai par la plume ; » du célèbre, et aujourd'hui illisible Guillaume Ockam.

Il serait impossible de s'imaginer jusqu'où a pu aller la folie de la logique, si l'on n'a pas jeté les yeux sur les traités polémiques de ce *doctor subtilissimus*, titre qu'il méritait à tous égards. La scholastique a été très-souvent comparée à un labyrinthe ; mais, dans les docteurs du XIIIe siècle, ce labyrinthe n'a rien d'inextricable ; et quoique le chemin soit long à parcourir, on s'y retrouve toujours ; et même à quelque point que l'on s'y engage, il est toujours facile de savoir où l'on est : car chaque question est nettement séparée, chaque article bien circonscrit ; dans chacun de ces articles le oui et le non sont clairement opposés, et la difficulté est d'ordinaire tranchée par une solution intermédiaire bien caractérisée. Voilà la méthode scholastique des grands docteurs, d'Alexandre de Hales, de saint Bonaventure, et surtout de saint Thomas d'Aquin, le plus lumineux des scholastiques. Cette méthode, sans doute, n'est pas agréable, mais elle est claire, et ne manque pas d'une certaine grandeur.

Qu'est devenue cette méthode dans les traités polémiques d'Ockam ? Celui-ci pose une question, et il commence par distinguer cinq ou six opinions différentes dont il est assez difficile de saisir les nuances ; puis, reprenant la première de ces opinions, il expose les arguments en sa faveur, qui sont quelquefois très-nombreux. Il est telle opinion qu'il soutiendra par dix, douze, et quelquefois vingt-quatre raisons. Il passe ensuite à la seconde, dont il énumère également les raisons et les preuves ; et ainsi de suite jusqu'à la dernière opinion. Alors, revenant à la première, il exposera les arguments contre ; puis, reprenant l'une après l'autre

les raisons pour, il combattra chacune d'entre elles par des sous-arguments, et ainsi de suite jusqu'à la fin. Mais ce n'est là qu'une question. c'est-à-dire un point infiniment petit du sujet traité. Cette question est subordonnée à une autre, celle-ci à une autre; enfin, c'est un tel enchevêtrement de problèmes, de thèses et d'argumentations, que nous tromperions nos lecteurs en affirmant que nous avons été nous-même jusqu'au bout de cette insipide dialectique, et que nous en avons suivi tous les détours. Un docteur du xve siècle, grand admirateur d'Ockam, Badius Ascensius, dit, dans une lettre publiée à la tête d'un de ces écrits : « Sa subtilité et sa finesse sont telles, que *quelques-uns de la foule ignorante* lui reprochent d'avoir construit un labyrinthe dans lequel, une fois engagés, ils ne savent pas (car que savent-ils?) revenir sur leurs pas. » N'en déplaise à ce vénérable docteur de l'Université de Paris, nous sommes, sur ce point, du même avis que la foule ignorante de son temps; et tout en admirant l'adresse et la fécondité du logicien, nous ne pouvons que déplorer un aussi fastidieux emploi des facultés de l'esprit.

Ce qui complique encore la difficulté et l'ennui d'une pareille lecture, c'est que, par des raisons de prudence faciles à comprendre, Ockam s'est toujours attaché à dissimuler sa propre opinion. Il semble ne donner aucun avantage à aucune doctrine. Il ne soutient pas une thèse, mais il donne toutes les raisons possibles pour toutes les opinions possibles. Il prétend n'être que le rapporteur désintéressé de la question, et laisser au lecteur le soin de juger d'après les débats. Ce n'est pas

là une intention que nous lui prêtons : c'est un dessein expressément expliqué par lui dans le préambule de ses deux principaux écrits : l'un intitulé *Octo quæstiones super potestate summi pontificis*; l'autre, beaucoup plus considérable et cependant encore incomplet, sous ce titre, *Dialogus magistri Guillelmi Ockam* (1). Voici ce qu'il écrit dans la préface du premier : « Les choses saintes ne doivent pas être données aux chiens, et les perles jetées aux pourceaux : c'est l'Ecriture qui nous le dit.... Pour cette raison, pensant que cet écrit peut tomber entre les mains de personnes envieuses, qui condamneraient même ce qui leur paraîtrait vrai, ou qui pourraient l'interpréter dans un mauvais sens, je m'efforcerai d'écrire de manière à ce qu'elles soient forcées de faire attention à ce qui sera dit, et non à celui qui le dira. Je ferai les deux personnages, et j'exposerai les opinions contraires à la mienne, en n'indiquant ni les doctrines que je combats, ni celles auxquelles je suis attaché.... de telle sorte enfin qu'après avoir entendu les allégations de part et d'autre, l'ami de la vérité puisse discerner par lui-même le vrai du faux. »

Dans la préface du *Dialogus*, le disciple dit au maître : « Je désire que notre discours ait lieu par interrogation et par réponse. J'interrogerai, et vous me répondrez. Mais vous pourrez, à une seule de mes questions, me répondre par plusieurs opinions, en ayant bien soin de ne pas me dire quelle est la vôtre... Je vous le demande pour

(1) Voy. ces écrits dans la collection de Goldart. (Monarch. t. II.)

(2) Le *Dialogus*, à lui seul, se compose de mille pages in-f°, de l'impression la plus compacte. Il est inachevé. Il devait se composer de sept traités. L'auteur n'en a fini que deux. Que serait-ce si nous avions le tout?

deux raisons : la première, c'est que j'ai une telle estime de votre science, que si je connaissais votre opinion véritable, je serais en quelque sorte contraint d'y adhérer. Or, je ne veux point, dans cette question, me décider par autorité : je veux éprouver quelle force auront à mes yeux les raisons et les autorités proposées par un autre, ou découvertes par ma propre méditation. La seconde raison, c'est que l'amour et la haine, l'orgueil, la colère et l'envie, éloignent l'esprit humain de la vérité, et pervertissent le jugement. Si vous cachez votre propre pensée, vos amis ne l'embrasseront pas par faveur pour vous, et vos ennemis ne la rejetteront pas par animosité; mais les uns et les autres rechercheront la vérité avec désintéressement. »

Pour donner une idée plus exacte des écrits d'Ockam, nous exposerons seulement l'une des questions traitées par lui d'après sa méthode; puis nous essaierons de dégager de cet imbroglio logique la vraie pensée de l'auteur, cette pensée qui, malgré les voiles dans lesquels elle s'enveloppait, paraissait alors si redoutable aux papes et si utile aux rois.

Dans ses *Octo quæstiones super potestate et dignitate papali*, Ockam pose cette question : La puissance laïque et la puissance ecclésiastique peuvent-elles être réunies dans un même homme (1)? C'est, sous une forme particulière, la grande question du moyen âge.

Ockam expose d'abord le non, puis le oui. Le non est soutenu par cinq arguments, et le oui par neuf. Voyons d'abord les arguments en faveur du *non*.

(1) Octo quæstiones super potestate, q. I.

1° Ce qui est opposé par nature ne peut pas être réuni. Or la puissance laïque et la puissance ecclésiastique sont opposées par nature. Donc.....

2° Deux têtes de deux corps divers ne peuvent se réunir en un seul. Or le pape et l'empereur sont les deux têtes de deux corps. Donc.....

3° La puissance laïque enveloppe l'idée de domination, la puissance ecclésiastique l'exclut. Donc.....

4° On ne peut être à la fois père et fils. Or l'empereur est fils de l'Eglise. Donc.....

5° On n'est pas inférieur à soi-même. Or l'empereur est inférieur au pape. Donc.....

Il est aisé de voir que ces arguments sont très-faibles. Les trois premiers partent de ce qui est en question; les deux derniers sembleraient plutôt favorables à la thèse contraire. Cependant, la thèse dont il s'agit semble bien être l'opinion particulière d'Ockam, puisque c'est la thèse de l'indépendance des deux pouvoirs. Pourquoi cette thèse, qui est la sienne, est-elle soutenue par de si faibles arguments, qu'il va lui-même réfuter tout à l'heure? Pourquoi la thèse opposée est-elle, au contraire, soutenue par neuf arguments qui, relativement, sont plus sérieux que les précédents? Voilà pourtant ce qui charmait les contemporains d'Ockam; plus habitués que nous aux jeux de la scholastique, ils avaient le tact de deviner la pensée de l'auteur dans le conflit de ces arguments divers; ils éprouvaient sans doute quelque chose de ce malin plaisir que faisaient éprouver à nos pères les réticences et les sous-entendus de Bayle et de Voltaire. Mais tout cela est disparu pour nous; et si l'histoire ne nous disait quel a été le rôle politique

d'Ockam, il nous serait sans doute assez difficile de le déterminer d'après ses écrits.

Les arguments que fait valoir Ockam en faveur de la thèse affirmative, c'est-à-dire en faveur de cette opinion que les pouvoirs laïque et ecclésiastique peuvent se réunir sur une même tête, sont ceux que nous connaissons déjà, ce sont les textes si souvent cités : 1° *Tu es Petrus* (Saint Matth.). 2° *Ecce constitui te* (Jérémie). 3° *Nescitis quoniam angelos* (Saint Paul). En second lieu, les arguments historiques : Samuel et Saül; Alexandre et le grand pontife; Totila se retirant devant saint Léon. Puis les arguments théologiques : Jésus-Christ a eu un plein pouvoir temporel et spirituel. Enfin les arguments philosophiques : 1° l'âme est supérieure au corps; 2° celui qui est délié de toutes lois séculières est supérieur au pouvoir séculier; 3° celui à qui tous doivent obéir sans exception est souverain; 4° celui du jugement duquel on n'appelle pas est supérieur à tous les pouvoirs.

Je passe une troisième opinion intermédiaire entre les deux autres, et qui me paraît entièrement inintelligible.

Voici donc les deux thèses posées en face l'une de l'autre, avec leurs arguments que l'auteur paraît reproduire avec une parfaite impartialité. Il passe alors, selon sa méthode, à la réfutation des uns et des autres, mais il y a ici quelques différences qui ont sans doute leur importance. D'abord sa réfutation de la seconde opinion, c'est-à-dire de la thèse ecclésiastique, est beaucoup plus étendue que sa réfutation de la première, c'est-à-dire de la thèse laïque. Celle-ci ne contient qu'un chapitre, le chapitre V; celle-là contient douze chapi-

tres, de VI à VII. De plus, contre la première opinion, celle qui sans doute est la sienne, il n'oppose qu'un argument à chaque argument; mais pour la seconde opinion, il commence par la discuter en elle-même, et la combattre par des arguments nouveaux; puis, reprenant chacune des neuf raisons qu'il a exposées d'abord en faveur de cette thèse, il en fait le siége en règle, et leur oppose une artillerie d'arguments pressés, accumulés, les uns forts, les autres faibles, mais avec une insistance qui ne paraît pas trop conforme à l'impartialité dont il se targue.

Suivons-le encore dans cette double lutte.

Aux arguments de la première thèse, Ockam répond :

1° Deux opposés peuvent se réunir dans un même sujet considéré sous différents points de vue.

2° Les clercs et les laïques ne forment pas deux corps, mais un seul : *Omnis unum corpus sumus in Christo.*

3° Le pouvoir ecclésiastique exclut le despotisme, mais non la domination sur des hommes libres : *Vos genus electum regat sacerdotium.*

Quant à la solution des deux derniers arguments, j'avoue qu'il m'a été impossible de la comprendre, tant elle est subtile et embrouillée.

Mais c'est surtout contre la seconde thèse, c'est-à-dire la thèse ecclésiastique, que Ockam emploie toutes les ressources de sa subtilité dialectique.

Cette seconde opinion, dit-il, est hérétique. En effet :

1° La loi évangélique, comparée à la loi de Moïse,

est une loi de liberté; mais si le pape avait une telle plénitude de puissance, la loi évangélique imposerait une intolérable servitude, et bien pire que celle de Moïse.

2° Jésus-Christ, en tant que Dieu, a eu une telle puissance; mais, en tant qu'homme, il y a renoncé : *Regnum meum non est ex hoc mundo.*

3° On ne peut avoir une telle puissance si l'on n'a point sous sa domination toute la terre. Or toute la terre n'est pas soumise au pape.

4° Il n'y a point prescription contre une telle puissance. Or il y a prescription contre le pape.

5° Le pape ne peut pas aliéner les fiefs et les biens temporels. (Lex auth., Col. I.)

6° Le pouvoir existe en vue du sujet. Or si le pape avait un tel pouvoir, il serait plutôt un mercenaire qui cherche son gain, qu'un pasteur qui fait paître ses brebis.

7° Il y a eu des papes dont la personne était incompatible avec une telle domination : car, en tant que religieux, ils avaient fait vœu d'obéissance et de pauvreté.

Vient ensuite la solution des neuf raisons proposées en faveur de la première opinion :

I. Le *Quodcumque ligaveris* n'a pas rapport à une puissance absolue. Une telle puissance serait dangereuse pour le pape, dont elle exalterait l'orgueil; pour les sujets, dont elle encouragerait la révolte. Ces mots n'ont rapport qu'au sacrement de la pénitence. Le *Pasce oves meas*, le *Tibi dabo claves cœlorum*, prouvent que cette puissance est limitée à l'usage spirituel.

II. Le passage de Jérémie, *Constitui te super regna*, ne prouve rien. 1° Il n'était pas un prêtre, mais un prophète; 2° il ne s'est jamais attribué une telle autorité; 3° il ne faut point appliquer les principes de l'ancienne loi à la nouvelle.

III. Le passage de saint Paul, *Nescitis quoniam angelos judicabimus*, ne s'applique pas seulement au pontife et aux prêtres, mais à tous les fidèles, laïques ou clercs. Ockam, ici, en attribuant à tous les fidèles le pouvoir de juger les anges, c'est-à-dire les choses spirituelles, posait, sans le savoir, le principe de Wiclef et de Luther.

IV. Aux arguments historiques tirés de l'ancienne loi, Ockam répond :

1° Le sacerdoce est plus spirituel dans la nouvelle loi, parce que la loi elle-même est plus spirituelle. On dit que l'ancienne loi est le symbole de la nouvelle, et que, dans celle-ci, le pape doit être, à l'égard de l'empereur, ce que dans celle-là le prêtre est à l'égard du roi. Il faudrait donc tout imiter dans l'ancienne loi, même la circoncision. Le prêtre de la loi portait les armes et versait le sang.

2° D'ailleurs, même dans la loi ancienne, le prêtre n'était supérieur au roi que dans le spirituel. L'exemple de Samuel ne conclut pas : 1° Samuel n'était pas prêtre, mais il était juge; 2° il obéissait à un précepte spécial de Dieu, soit en sacrant Saül, soit en le déposant; 3° Samuel ne déposa pas lui-même Saül, mais il lui annonça seulement que Dieu le déposait. *Abjecit te Dominus ne regnes.*

3° et 4° Totila ne recula pas devant saint Léon, comme

devant un supérieur temporel, mais comme devant un homme saint. Constantin n'a jamais abandonné sa puissance à l'Eglise, et n'en a pas reçu son propre pouvoir, mais il lui a donné des priviléges et des possessions temporelles : preuve évidente qu'il se considérait comme son maître. Justinien s'est également cru le supérieur de l'Eglise, puisqu'il a fait des lois sur les clercs, et a accordé à l'Eglise romaine la prescription centenaire.

5° Comme on l'a dit, Jésus-Christ, en tant qu'homme mortel, n'a jamais eu plein pouvoir dans le temporel; mais il n'a pas même transmis à saint Pierre le plein pouvoir qu'il avait au spirituel, par exemple, le pouvoir d'instituer des sacrements.

6° La supériorité de l'âme sur le corps n'empêche pas que le corps n'ait certaines opérations qui ne dépendent que de lui seul.

7° Le pape n'est libre que des lois qu'il a faites lui-même, puisqu'on ne s'engage pas soi-même, et encore des lois des conciles et des empereurs qui ne concernent que sa propre puissance. Mais quant aux lois positives, qui ont rapport aux droits ou aux libertés des autres, le pape n'est pas libre.

8° Tous ne doivent pas obéir sans exception au pape, mais seulement dans les choses qui sont nécessaires au salut de la congrégation des fidèles. Si l'on demande qui jugera de ces choses, il faut répondre que c'est le simple bon sens, et que tous ceux qui sont instruits dans la loi divine peuvent en juger, qu'ils soient sujets ou maîtres, séculiers ou religieux, pauvres ou riches. Lorsque le pape vient à errer, les sages, quels qu'ils soient, sont tenus de lui résister, selon le

lieu, le temps, et toutes les autres circonstances ; mais chacun doit lui résister, selon son grade et son état. Autre doit être la résistance des savants, autre des prélats, autre des rois, des princes, autre enfin celle des simples, et de ceux qui sont destitués de toute puissance temporelle.

Ce passage est un des plus hardis que l'on rencontre dans les écrits du moyen âge. On y pressent le souffle avant-coureur de la réforme. Le même esprit est encore plus frappant dans l'argument suivant :

9° Il est permis d'en appeler du jugement du pape, puisqu'il est permis de le mettre lui-même en jugement. Or, cela est permis dans trois cas : 1° S'il est hérétique. Il doit alors être jugé par les évêques. Mais si les évêques ne peuvent ou ne veulent juger un pape hérétique, les autres catholiques, et surtout l'empereur, s'il est catholique, pourront le juger. Car là où la justice ecclésiastique fait défaut, il faut recourir au bras séculier. 2° Quand il a commis un crime notoire. Alors il doit être cité devant le tribunal des Romains, dont il est l'évêque ; et, à son défaut, la puissance de juger est dévolue à un catholique quelconque qui est armé d'une assez grande puissance pour le contenir par la force temporelle. 3° Enfin, s'il envahit ou s'il détient injustement les droits et les biens des fidèles. Dans ces trois cas, on peut le mettre en jugement : donc, à plus forte raison, peut-on appeler de son jugement.

Pour mesurer la témérité de pareilles assertions, il ne faut pas oublier qu'Ockam écrivait plus de cent ans avant les grands conciles de Bâle et de Constance, au lendemain de la grande lutte entre Boniface VIII et Phi-

lippe le Bel, lorsque la papauté, humiliée sans doute, mais non vaincue, encore toute frémissante de l'affront subi, pouvait excercer de si terribles représailles contre un adversaire audacieux et impuissant.

Nous comprenons aussi pourquoi Ockam tenait à dissimuler sa pensée, à paraître garder une balance égale entre les opinions contraires. Mais cette balance est loin d'être égale; et peut-être maintenant pouvons-nous mieux juger de sa tactique. Lorsqu'il s'agit d'établir directement, dans la première thèse, l'indépendance des deux pouvoirs, Ockam semble ne pas vouloir s'engager : il avance mollement quelques arguments qu'il réfute de même. Mais il fait porter tout le poids de la discussion sur la seconde thèse, celle de l'omnipotence du pape. Ici, on dirait qu'il se complaît à rassembler des arguments pour les combattre ; il s'abandonne à la polémique, se dégage des arguments abstraits et métaphysiques, en découvre de nets, de vifs, de téméraires, qui devaient faire frémir à la fois ses amis et ses ennemis, et qui étendaient singulièrement la question, en transportant l'opposition de l'empereur à la multitude laïque. C'est le premier symptôme de cette démocratie religieuse, que les scandales du grand schisme allaient faire éclater, et qui plus tard franchissant les bornes mêmes de l'Eglise, se traduisait dans cette formule célèbre : « *Nous sommes tous prêtres*. »

Un des traits remarquables de cette argumentation, et qui indique aussi un esprit nouveau, c'est que le christianisme y est invoqué comme une loi de liberté. Ockam revient sur cet argument important dans le *Dia-*

logus, et il y insiste assez longuement (1). C'est une preuve qu'il y attache du prix, et qu'il ne le confond pas dans la foule des raisons qui ne sont là que pour faire nombre.

S'il était vrai, dit-il, que le pape eût une telle plénitude de puissance, tous les chrétiens seraient esclaves, et aucun ne serait de condition libre; tous seraient les esclaves du souverain pontife, qui posséderait par là sur l'empereur, les rois, les princes et tous les laïques, enfin tous les chrétiens, relativement à leurs personnes et à leurs biens, autant de puissance qu'aucun chef temporel a jamais pu en avoir sur un esclave.

On répond que la loi chrétienne est une loi de liberté pour avoir délivré les chrétiens de la servitude du péché, ou de la servitude de la loi mosaïque, mais non pour avoir aboli toute domination. Car il s'ensuivrait qu'aucun chrétien ne pourrait avoir d'esclaves. Et ainsi, les rois, les princes, les laïques et l'Eglise même n'auraient pas d'esclaves; ce qui est contraire aux lois civiles et aux saints canons.

Ockam répond à cette objection, que le Christ en nous délivrant de la servitude de la loi, nous a délivrés de toute servitude égale à celle-là; et sa loi ne serait pas une loi de liberté si, en nous délivrant d'une servitude, il nous en infligeait une plus forte. Sans doute la loi chrétienne ne délivre pas de toute espèce de servitude, puisqu'elle permet encore que le chrétien ait des serfs; mais elle ne peut pas accabler les chrétiens d'une ser-

(1) Dialog. pars. III, tractat. 1, l. 1, c. v, vi, vii et viii.

vitude plus grande que celle des juifs ; ce qui serait, si tous les chrétiens étaient serfs.

Mais il faut aller plus loin, et prouver que les chrétiens ne peuvent pas être les serfs du pape. Ockam l'établit de cette façon : L'esclave ou le serf n'a pas la propriété des biens temporels. Or, les chrétiens ont la propriété de leurs biens : donc ils ne sont pas serfs. Mais comment prouve-t-on que les chrétiens ont la propriété de leurs biens? C'est que ce sont les lois des empereurs qui règlent la possession des biens temporels pour les papes eux-mêmes ; car ils font à l'Eglise des dons temporels. Le pape n'est donc pas le seul propriétaire. Autre raison : Il y a des chrétiens qui ont des serfs ; or un serf n'a point de serf. Donc tous les chrétiens ne sont pas serfs. Enfin l'Église a affranchi des serfs ; donc il y a des chrétiens qui ne sont plus serfs.

Cette argumentation est remarquable, toute perdue qu'elle est au milieu du conflit de tant d'arguments innombrables : c'est un point de vue nouveau apporté dans cette question complexe. Jusqu'ici l'Empire avait réclamé l'indépendance, en s'appuyant surtout sur le droit divin : « *Omnis potestas à Deo.* » Ockam semble déplacer la question, et la porter sur un autre terrain en invoquant le principe de la liberté. C'est, à ce qu'il nous semble, la première fois que la liberté chrétienne sert à défendre la liberté politique. Ce sera là plus tard le point de départ, on le verra, de la démocratie moderne. Le protestantisme, en partant de la notion de la liberté chrétienne, sera entraîné presque malgré lui, ou du moins malgré ses premiers auteurs, à transporter cette notion dans l'ordre politique. On disait,

il est vrai, au temps d'Ockam, comme plus tard au temps de Luther : « La servitude dont l'Évangile nous a délivrés, n'est autre chose que la servitude du péché et la servitude de la loi. » Mais cette réponse n'est pas suffisante; car pourquoi l'Évangile aurait-il délivré l'homme d'une servitude, pour lui en infliger une autre? Il y a des liens si étroits et un passage si insensible de l'ordre spirituel à l'ordre temporel, qu'il est impossible de circonscrire l'action du christianisme dans l'enceinte de l'âme. Une âme libre et un corps esclave sont deux idées contradictoires. Mais Ockam était bien loin de comprendre lui-même toute la force de l'argument qu'il employait. L'esclavage ou le servage était évidemment contre lui une objection considérable; mais, au lieu de déclarer hardiment la contradiction du christianisme et de la servitude sous toutes ses formes, il aime mieux tomber lui-même en contradiction; il établit que les chrétiens ne peuvent point être esclaves, et il avoue qu'ils peuvent avoir des esclaves. Ainsi la cause de la liberté naturelle des hommes était si loin d'être gagnée que le plus téméraire des penseurs et des politiques du XIVe siècle ne pensait pas même à contester la légitimité de l'esclavage.

Le XIVe siècle est un siècle de mouvement et d'agitation, dans lequel on voit germer la plupart des idées politiques des temps modernes. Il commence par la grande lutte de Philippe le Bel et de Boniface VIII; mais dans sa seconde moitié il nous présente le spectacle de l'insurrection populaire contre le pouvoir absolu et la tyrannie seigneuriale. Ainsi déjà la question commence à se déplacer. Bientôt elle ne sera plus entre Rome et

le roi, entre Rome et l'empereur, mais entre le roi et le peuple, ou bien entre les seigneurs et les vassaux. L'histoire de ces révolutions nous entraînerait trop loin de notre sujet : cherchons cependant si nous n'en trouverions pas quelque trace dans les ouvrages du temps.

Nous avons vu que la doctrine la plus générale des jurisconsultes du moyen âge a été la doctrine du droit divin. Il ne faudrait pas croire cependant que tous les défenseurs du pouvoir impérial, les jurisconsultes mêmes, aient été sans exception partisans du pouvoir absolu. On trouve dans quelques-uns des idées indépendantes, et souvent même singulièrement hardies pour le temps. Je citerai particulièrement l'un des jurisconsultes les plus célèbres du xiv[e] siècle, Marsile de Padoue, qui a écrit comme Ockam pour la défense de Louis de Bavière, et dont le *Defensor pacis* peut être considéré comme un ouvrage très-libéral (1).

L'auteur ne fait guère, il est vrai, que résumer ou commenter la politique d'Aristote; et ce n'est pas là qu'est son originalité. Mais dans la dernière partie de son ouvrage, il termine par des conclusions curieuses, qui sont fort opposées aux doctrines des glossateurs et des jurisconsultes.

Dans l'une de ces conclusions, Marsile de Padoue établit nettement le principe de la souveraineté du peuple : « *Legislatorem humanum, solam civium universitatem esse, aut valentiorem illius partem* (2). » Il démontre ainsi cette thèse (3), « selon la

(1) Goldast, De monarch. Defensor pacis, ann. 1314.
(2) Concl. VI.
(3) Pars I, c. xII.

vérité, et selon Aristote, dit-il » (deux autorités, comme on voit, à peu près égales). Le vrai législateur, ou le souverain est le peuple, c'est-à-dire l'universalité des citoyens, ou une partie d'entre eux, élue par tous. Car la vérité et l'utilité d'une mesure est plus certaine, lorsque la totalité des citoyens s'y applique de toute son intelligence et de toute son âme (*intellectu et affectu*). Ajoutez que personne ne se nuit volontairement à soi-même (*nemo sibi nocet scienter*). Aussi la communauté est seule apte à juger si telle mesure est conforme à l'intérêt d'un seul ou de quelques-uns, plutôt que de tous. De plus une loi est mieux observée par les citoyens, lorsqu'ils croient se l'être imposée à eux-mêmes.

L'État est une société d'hommes libres. Ce qui ne serait pas, si un seul ou quelques-uns portaient des lois de leur autorité privée sur l'universalité des citoyens; car ils seraient alors les véritables maîtres de tous les autres (*aliorum despotes essent*), et les autres citoyens, n'étant pas appelés à porter ces lois, ne les observeraient pas.

Les hommes se sont réunis en société civile pour y trouver leur avantage, obtenir ce qui est nécessaire à leur subsistance, et éviter ce qui leur est contraire. Il faut donc que tous connaissent les règles qui peuvent être utiles ou nuisibles à chacun, c'est-à-dire les lois. Des lois bien faites sont la plus sûre garantie du bonheur d'un État.

Ainsi, le peuple, selon Marsile de Padoue, n'est pas seulement, comme l'admettaient la plupart des juristes du moyen âge, la source du pouvoir impérial, en ce sens qu'il aurait conféré à l'empereur la souverai-

neté, mais s'en serait ensuite dépossédé. Le peuple est toujours le souverain de droit, puisqu'il est seul le vrai législateur. Demander qui est le souverain dans une société, c'est demander à qui appartient le pouvoir de lui donner des lois; et absolument parlant, le droit de souveraineté n'est autre chose que le droit de faire la loi.

Mais Marsile de Padoue va plus loin. Car après avoir donné au peuple le pouvoir législatif, il fait dépendre de celui-ci le pouvoir exécutif : « *Cujuslibet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, præcipuè vim coactivam habentis, electionem a solius legislatoris expressa voluntate pendere* (1). » Le mode de cette élection peut varier selon les formes de gouvernement : mais de quelque nature qu'elle soit, le choix de cette autorité appartient au législateur, c'est-à-dire à l'universalité des citoyens, ou à la meilleure partie d'entre eux. C'est encore au souverain à déterminer la forme selon laquelle les actes de la vie civile doivent être réglés, c'est-à-dire, la loi, ainsi que la matière ou le sujet qui doit réaliser cette forme, c'est-à-dire, l'autorité exécutive. Quant aux autres fonctions de la république, leur institution appartient en principe au législateur, mais secondairement à la puissance exécutive ou instrumentale, en vertu de l'autorité qui lui a été transmise par le législateur, et dans les formes fixées par lui. Le législateur est la première cause de tout ce qui se fait dans l'État; mais il ne peut pas s'occuper de tous les détails; et l'exécution des lois se fait mieux par

(1) Concl. X et pars I, c. XII.

un seul et par plusieurs, que par tous qui seraient par là continuellement distraits de leurs occupations nécessaires (1).

Marsile de Padoue ne recule pas devant aucune conséquence de ses doctrines, et il admet que si le pouvoir exécutif s'égare, il peut être corrigé, et même déposé. En effet, dès qu'un homme possède le pouvoir, étant composé d'intelligence et de passion, il peut se faire qu'il conçoive ou de fausses idées des choses, ou de faux désirs, et qu'à la suite de ces fausses impressions, il agisse contrairement à la loi. Il faut alors qu'il y ait quelque autorité qui puisse mesurer la sienne, et juger ses transgressions. « *Alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insufficiens* (2). » Or, le jugement, l'ordre, l'exécution d'une sentence contre un pouvoir prévaricateur appartient au législateur ou à ceux qu'il a investis de cette mission.

On rencontre donc dans Marsile de Padoue les trois points essentiels de toute doctrine démocratique : 1° Que le pouvoir législatif appartient au peuple; 2° que c'est le pouvoir législatif qui institue le pouvoir exécutif; 3° enfin qu'il le juge, le change ou le dépose, s'il manque à ses devoirs. Quelques-unes de ces doctrines se rencontrent aussi dans saint Thomas d'Aquin et dans son école. Mais dans cette école, ces principes s'unissent aux doctrines théocratiques. Marsile de Padoue, au contraire, est un défenseur du pouvoir civil. Il soutient l'indépendance des pouvoirs. Il voit donc plus

(1) Ib. c. xv.
(2) Defens. pau...

loin que son temps, puisqu'il veut non-seulement séparer l'État de l'Église, mais affranchir l'État lui-même du pouvoir absolu.

Il est encore un point sur lequel Marsile de Padoue est très-supérieur à son temps : c'est la question de la liberté de conscience. Voici l'une de ses conclusions : « *Ad observanda præcepta divinæ legis, pœna vel supplicio temporali, seu præsentis seculi, nemo Evangelica scriptura compelli præcipitur.* » Le prêtre n'est autre chose que le *docteur* de la loi divine ; il est chargé de nous apprendre ce qu'il faut faire ou rechercher pour mériter la vie éternelle. Mais il n'a pas la puissance coercitive pour forcer à l'observation de ses préceptes. Ce serait d'ailleurs vainement qu'il essaierait de contraindre personne ; car des actes forcés ne serviraient à rien pour le salut éternel. L'Apôtre dit : « Toute écriture inspirée par Dieu est utile pour enseigner, reprendre, corriger, instruire dans la justice. » Il ne dit pas : « Pour forcer et pour punir. » Saint Chrysostome dit encore : « Il est impossible de soigner personne malgré lui... On ne ramène pas par la force un égaré. » De telles doctrines au XIVe siècle font le plus grand honneur à l'esprit libéral et tolérant qui les a soutenues.

Ce n'est pas seulement dans un écrit spéculatif et scientifique que les idées libérales et démocratiques et même démagogiques se firent jour au XIVe siècle. Il faudrait en chercher la trace dans les grandes assemblées politiques du temps, dans les doctrines novatrices de Wiclef et de Jean Huss (1), dans les doctrines révo-

(1) Voyez cet article de Wiclef, condamné par le concile de Constance : *Populares possunt ad arbitrium dominos delinquentes corrigere* (Constantiense concilium, Lép. 1700, t. III, pars XII, p. 180, 185).

lutionnaires des paysans d'Angleterre (1), et enfin dans les luttes des Frères mendiants, soit avec le pape, soit avec les rois. Donnons seulement quelques éclaircissements sur ce dernier point.

Les ordres mendiants, qui comptent dans leur sein la plupart des écrivains éminents du moyen âge, furent pendant un siècle la milice dévouée de la papauté. Mais au XIVe siècle cette alliance semble se dénouer ; la guerre éclate entre les frères mineurs et le pape. C'est de l'ordre des franciscains qu'est sorti le redoutable Ockam. Enfin le général de l'ordre, Michel de Ciséna, soutint lui-même une lutte personnelle très-vive contre le pape Jean XXII, lutte dans laquelle il n'est que le représentant de l'ordre tout entier (2).

Sur quoi portait cette lutte? Sur la question de la propriété.

La question débattue était de savoir si Jésus-Christ et les apôtres avaient renoncé à toute propriété, ou s'ils avaient conservé la propriété temporelle. Le pape Jean XXII soutenait que Jésus-Christ et les apôtres étaient restés propriétaires ; les ordres mendiants pré-

(1) Froissard, l. II, ch. CVI. Il est facile de voir que dans les réclamations populaires recueillies par Froissard, le bien et le mal étaient mêlés. Lorsque « ces méchantes gens, » comme il les appelle, demandaient à ne travailler que pour un salaire, ils exprimaient une réclamation de la plus stricte justice : mais lorsque leur chef, John Ball, demandait que tous les biens fussent en commun, il était dupe d'une utopie grossière qui s'est mêlée et se mêlera toujours dans tous les temps aux révolutions populaires. La communauté est la forme sous laquelle le peuple mal éclairé comprend l'égalité. Mais cette erreur ne doit pas nous faire méconnaître ce qu'il y avait de juste dans la cause des paysans d'Angleterre. C'était la cause prématurée d'un droit mal compris et qui ne devait triompher que quatre siècles plus tard.

(2) Goldast, t. II. Voir sur cette question un article de M. Ad. Franck dans le *Spectateur* (1er numéro), 1854.

tendaient le contraire et affirmaient que Jésus-Christ et ses apôtres avaient donné l'exemple du renoncement à la propriété.

Ce débat peut nous paraître aujourd'hui assez étrange et fort éloigné de toute application. Mais si l'on réfléchit qu'au moyen âge toutes les questions prenaient la forme théologique, on n'aura pas de peine à comprendre que la question débattue était au fond la question sociale de la propriété elle-même. En effet, déclarer que Jésus-Christ et les apôtres avaient renoncé à toutes propriétés, c'était implicitement faire entendre qu'ils avaient condamné la propriété, et c'était dire par conséquent que la propriété est un mal plus ou moins nécessaire et plus ou moins licite, mais essentiellement contraire à la perfection chrétienne. De telles conséquences étaient loin d'être soutenues par les frères mendiants ; cependant quelques-unes de ces idées ne laissèrent pas que de se glisser dans la discussion, et elles étaient certainement au fond du débat.

Mais comment la papauté et les ordres mendiants, qui avaient toujours marché d'accord depuis l'établissement de ces derniers, pouvaient-ils se diviser sur une question de cette importance? Comment la papauté prenait-elle tout à coup parti contre les ordres mendiants, qu'elle avait si souvent défendus contre leurs adversaires? Comment élevait-elle des objections contre la doctrine de la pauvreté évangélique dont les ordres mineurs étaient les représentants institués par elle? Etait-ce un simple hasard d'opinions, un choc fortuit d'influences et de personnes? Non, la question avait une autre portée.

Les moines mendiants, en soutenant que la perfection évangélique consistait dans le renoncement absolu à toute propriété, même à la propriété des choses indispensables à la vie, des choses d'usage, *usu consumptibilium*, se réservaient évidemment le rôle et l'honneur d'un tel degré de perfection; et par conséquent se plaçaient au-dessus de tout le clergé séculier et même de son chef, le souverain pontife, qui n'était pas astreint à de telles règles. Il était donc à craindre que les ordres mendiants, devenus extrêmement puissants, après avoir été la milice du pape, ne prétendissent s'élever au-dessus de lui, au nom de la supériorité de leur règle et de leur plus grande ressemblance avec les apôtres et Jésus-Christ.

Mais il y avait un point bien plus grave encore. Si Jésus-Christ n'avait rien possédé temporellement, le pape, qui était le vicaire de Jésus-Christ, ne devait rien posséder temporellement, ni richesses, ni territoire, ni domination, ou du moins, s'il possédait ses choses, ce n'était plus à titre de vicaire de Jésus-Christ, mais en vertu d'un droit purement temporel. A ce point de vue l'attaque des moines mendiants portait directement sur le pouvoir politique du souverain pontife, et indirectement sur les richesses ecclésiastiques. D'une part, les ordres mendiants semblaient renouveler l'hérésie des Vaudois en soutenant que la possession d'un bien temporel est incompatible avec la perfection évangélique; de l'autre, ils donnaient la main aux adversaires laïques du pouvoir pontifical, en excluant toute idée de pouvoir ou de propriété temporelle de la mission de Jésus-Christ.

L'influence des ordres mendiants se montre encore,

quoique d'une manière assez couverte, dans le grand débat soulevé au XV[e] siècle par le cordelier Jean Petit. On sait quel était le sujet de ce débat : c'était la question soulevée déjà au XII[e] siècle par Jean de Salisbury.

Il est à remarquer, du reste, qu'au moyen âge la question de la tyrannie avait, il me semble, un intérêt bien plus présent et bien plus direct qu'elle n'en peut avoir dans les temps modernes, où la violence ne saurait prévaloir contre certaines lois générales, écrites ou non écrites, qui constituent la civilisation. Mais au moyen âge, sauf les grandes souverainetés qui paraissaient se maintenir et se perpétuer d'après un ordre régulier, il y avait une multitude de petites puissances secondaires qui se renversaient les unes les autres avec une extrême rapidité. Là où le poids d'un pouvoir central et reconnu ne se faisait pas sentir, les tyrannies succédaient aux tyrannies, les usurpations aux usurpations. C'est ce qui avait lieu surtout en Italie, où chaque ville, comme les anciennes républiques de la Grèce, avait continuellement à lutter contre les entreprises de quelque chef puissant qui cherchait à les opprimer. Ce qui prouve l'intérêt pratique que pouvait avoir la question de la tyrannie au moyen âge, c'est le traité de Bartole sur ce sujet, *de Tyranno* (1). Bartole n'est ni un politique, ni un philosophe : c'est un jurisconsulte. Il traite de la tyrannie au point de vue juridique. Il examine ce qu'il peut y avoir de légal dans les actes du tyran. Il distingue les actes faits par lui *per modum jurisdictionis* des actes faits *per modum contractus*.

(1) Barth. oper. éd. de Bâle 1529, t. V, tract. VI, p. 587, 592.

Les uns sont illégaux, et leur validité cesse avec le pouvoir du tyran; les autres sont valables même après le renversement du tyran. En un mot, les actes politiques périssent (à l'exception des décisions judiciaires rendues selon les lois du pays); mais les contrats et les engagements subsistent. Distinction qu'on a eu plus d'une fois lieu d'appliquer dans les révolutions des temps modernes. Ce qui est certain, c'est que de telles questions ne pouvaient être soulevées par un esprit aussi peu spéculatif que Bartole, si elles n'eussent pas répondu à des intérêts présents et de tous les jours. On ne s'étonnera donc pas de l'éclat qu'eut au xvᵉ siècle la discussion soulevée par J. Petit, cordelier, sur le droit de tuer le tyran, discussion portée aux grandes assises de Constance par Gerson et l'Université de Paris (1).

On sait quelle a été l'origine de cette discussion : ce fut le meurtre du duc d'Orléans par le duc de Bourgogne pendant la folie du roi Charles VI. Le cordelier Jean Petit, stipendié par le duc de Bourgogne, fut appelé à parler devant le conseil du roi; et, en présence du roi même, à justifier l'action de son patron. Son discours, dont Monstrelet (2) nous a conservé le résumé, est devenu le texte de la longue et célèbre discussion que nous allons analyser. Ce discours se résumait en huit propositions dont voici les principales :

« I. Que *tout vassal et sujet* qui, par convoitise et sortilége, machine contre le salut corporel de son roy et souverain seigneur pour lui tollir et distraire sa très-

(1) Gerson. Oper. t. V tout entier.
(2) Enguerr. de Monstrelet, c. xxxiv.

noble seigneurie, est digne de double mort, première et seconde.

» II. Au cas dessus dit, il est licite à chacun sujet, sans quelque mandement, selon les lois morale, naturelle et divine, d'occire ou faire occire iceluy trahistre déloyal et tyran, et non pas seulement licite, mais honorable et méritoire, mêmement quand il est de si grande puissance que justice n'en peut bonnement être faite par le souverain.

V. En cas d'alliances, serments, promesses et confédérations faites de chevalier à autre, ou en quelque manière que ce soit ou puisse être, s'il advient que icelles tenir et garder, tourne au préjudice à son prince et à ses enfants, ou de la chose publicque, n'est tenu de les garder ; ains les tenir et garder en tel cas, serait contre les lois morale, divine et naturelle.

Il est à remarquer que dans cette apologie Jean Petit ne soutenait que ce qui était strictement nécessaire pour la justification de son patron, le duc de Bourgogne. Ainsi, ce qu'il appelle tyran, c'est le *vassal rebelle à l'autorité du roi.* C'était en effet là le prétexte dont se couvrait Jean de Bourgogne pour excuser le meurtre du duc d'Orléans. Mais il est évident qu'il n'était pas difficile de tirer de telles prémisses la justification absolue du tyrannicide dans tous les cas. Cependant il faut convenir qu'en dénonçant la doctrine de Jean Petit à l'Université de Paris, le chancelier Gerson eut le tort d'en dénaturer les termes et de lui prêter ce qu'il n'avait pas dit (1). Il le dénonce comme s'il avait parlé du tyran en général, sans rien

(1) Gers. oper., l. V, p. 55.

spécifier, tandis que Jean Petit n'avait parlé que du vassal rebelle. Aussi, les partisans de Jean Petit ne manquèrent-ils pas de relever cette équivoque dans la longue discussion qui suivit.

Gerson eut gain de cause devant l'Université de Paris. La doctrine de Jean Petit, malgré quelques protestations, fut condamnée. Il n'en fut pas de même au concile de Constance, où Gerson porta l'affaire au nom du roi et de l'Université. C'est là que se fait jour le rôle des ordres mendiants dans cette question. L'Université avait cru voir leur main dans l'affaire de Jean Petit. Lui-même était un cordelier, et il paraît que ses doctrines s'étaient surtout répandues parmi ses confrères. C'est ce qui semble résulter d'une lettre de l'Université de Paris au concile de Constance, qui impute surtout aux ordres mendiants la propagation de ces doctrines (1). On peut, il est vrai, expliquer cette imputation par l'animosité ancienne et invétérée de l'Université contre les ordres mendiants. Mais eux-mêmes parurent autoriser ces soupçons en prenant en main la défense de Jean Petit au concile. On voit, par exemple, un certain père de la Roque (de Roqua), des frères mineurs, prendre la défense des propositions de Jean Petit, déclarer qu'elles ne sont pas contre les bonnes mœurs, et enfin s'attaquant à Gerson lui-même, dénoncer dans ses écrits cette doctrine même du tyrannicide qu'il impute à d'autres (1). A cette levée d'armes, Gerson se lève et répond « qu'il était bon que l'on sût enfin ces choses, et

(1) Gerson, oper. t. V, p. 507, 543.
(2) Ibid., p. 492.

que l'on connût les vraies intentions des quatre ordres. Et quoiqu'il y eût lieu de gémir de ce que le poison était dans la plaie, il fallait se réjouir en même temps que cette plaie s'ouvrît et que la corruption s'en répandît au dehors; car il serait alors plus facile et plus court de la guérir. » On voit par ces paroles de Gerson que, dans sa pensée, les ordres mendiants en général étaient tous plus ou moins complices des maximes de Jean Petit. Enfin, ce qui semble venir encore à l'appui de ces présomptions, c'est le traité d'un autre moine jacobite, Jean de Falkenberg, en faveur de la proposition de Jean Petit, traité qui, du reste, fut condamné par le concile.

Quoi qu'il en soit de la part que les ordres mendiants prirent à ce débat, Gerson s'efforça de montrer que les maximes de Jean Petit étaient au fond les mêmes que celles de Wiclef déjà condamnées. « Les peuples, avait dit celui-ci, peuvent punir leurs chefs à leur volonté. » Et cette doctrine avait été rejetée par le concile. Au fond la doctrine du tyrannicide n'est pas autre que celle-là. Le sujet et le vassal n'est pas le juge légitime de son maître. Quelle loi peut permettre à personne d'être, dans la cause d'autrui, témoin, juge, partie et exécuteur? C'est une loi dans les écoles que nul ne peut se rendre justice à soi-même; autrement, l'autorité du maître est supprimée. Cette loi subsiste jusque chez les brigands, les Turcs et les païens. Si celui qui veut tuer le roi peut être tué par qui que ce soit, sans mandat et hors le cas de légitime défense, on peut tuer aussi celui qui veut induire le roi au péché; car il est plus mal de vouloir le péché du roi que sa mort. S'il suffisait pour

avoir le droit d'assassiner, de déclarer que celui que l'on tue voulait lui-même tuer le roi, sans aucune autre preuve notoire, qui ne voit à quel arbitraire serait livrée la vie des supérieurs? Il n'y a qu'un seul cas où une pareille prétention pourrait être juste : ce serait le cas de péril pressant et immédiat : si, par exemple, le roi était sous nos yeux en danger de mort. Le juge ordinaire lui-même, c'est-à-dire le roi, ne peut pas tuer lui-même un tel coupable sans l'avoir averti et convaincu; à plus forte raison, un simple particulier ne le peut-il pas. Le roi ne doit condamner à mort aucun criminel sans les formes légales, tant qu'il peut le faire juger par la justice ordinaire. Or celui qui veut tuer le tyran ne peut jamais savoir, de science certaine, qu'il ne peut pas en être fait justice autrement. De plus, il n'est pas un ordre, une société quelconque où la tyrannie ne puisse s'exercer : le pape lui-même peut être un tyran. Qui ne voit qu'avec un tel principe tout le monde peut être tué comme tyran? Argument bien redoutable devant un concile qui déposait un pape, comme notoirement tyran. C'est justifier toute sorte d'homicide : car on peut toujours supposer d'un homme qu'il conspire contre la vie du roi. Les principes de la morale doivent être clairs et ne point se prêter à mille interprétations. Ce précepte « Tu ne tueras pas » a un sens clair et évident : c'est que nul ne doit tuer un autre homme spontanément ou par inspiration, s'il n'est pas revêtu de l'autorité publique. Et de même ce second précepte : « Tu n'invoqueras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu » doit être observé jusqu'à la mort tant qu'il ne compromet point le salut. Enfin, si dans l'histoire on rencontre avec éloges les

noms de quelques-uns de ceux qui ont tué les tyrans, c'est qu'ils étaient investis d'une fonction publique, ou qu'ils en avaient reçu l'ordre de Dieu lui-même.

Cette discussion si forte, si lumineuse, si exacte de Gerson ne trouva pas grâce devant le concile. Le duc de Bourgogne triompha. Les doctrines de Jean Petit ne furent pas condamnées : vingt-six voix se prononcèrent pour, et soixante et une contre la condamnation.

C'est surtout à la fin du xve siècle que l'on voit les doctrines démocratiques commencer à prendre conscience d'elles-mêmes et proclamer quelques principes, dont les publicistes du siècle suivant donneront la théorie et la démonstration. Tout le monde connaît le discours célèbre de Philippe Pot aux Etats de 1484; nous sommes étonnés, dans nos préjugés modernes, d'entendre au xve siècle des paroles si nettes et si fermes en faveur des droits du peuple. Où ce petit gentilhomme avait-il pris de telles maximes : « La royauté est une charge et non un héritage. Les historiens rapportent, et j'ai appris des anciens, qu'à l'origine, les maîtres étaient élus par le suffrage du peuple, et que ceux qui se sont emparés du pouvoir par force ou autrement, sans consentement du peuple, sont des tyrans. — Il est évident que le roi ne peut disposer par lui-même de la république. C'est aux Etats à valider les faits accomplis par leur approbation, et rien de saint et de solide ne peut subsister malgré eux et sans leur avis. » Ce principe de la souveraineté nationale si clairement aperçu et si vivement exprimé, se rencontre encore vers la même époque dans un écrivain éminent, que ses fonctions auprès de Charles de Bourgogne et de Louis XI ne paraissaient

pas avoir préparé à accepter de tels principes : c'est l'historien Comines. Nul n'a exprimé avec plus de force et d'éloquence ce grand principe du droit politique moderne, qu'un peuple ne peut pas être taxé sans son consentement. Mais il suffit, quant à présent, de signaler le commencement de ces doctrines, et de montrer surtout leur séparation d'avec les doctrines théocratiques, dont elles avaient subi toujours l'alliance au moyen âge. Nous devons réserver de les étudier avec plus d'étendue lorsqu'elles se présenteront dans toute leur force et leur indépendance.

En résumé, que devons-nous penser de la philosophie morale et politique du moyen âge ? En morale, nulle originalité : Aristote uni à saint Augustin, voilà la scholastique. Discuter la morale de saint Thomas, c'est discuter la morale d'Aristote. La seule chose qui appartienne à saint Thomas, c'est l'entreprise de cette alliance entre le péripatétisme et le mysticisme. Or cette alliance, nous l'avons montré, est une œuvre des plus artificielles : c'est une philosophie morte, une philosophie d'école, admirable combinaison logique, dont on ne ranimera pas les cendres. La seule doctrine vivante du moyen âge, c'est le mysticisme ; j'entends le mysticisme libre du joug scholastique, le mysticisme de saint Bernard et de l'*Imitation*. Par là, le moyen âge a vécu et vit encore : car il a connu à fond tout un côté de l'âme, le plus profond peut-être et le plus grand, celui par lequel l'âme s'unit à Dieu. Mais cette doctrine elle-même, quelque grande qu'elle soit, manque d'étendue et de fécondité ; elle favorise au delà d'une juste mesure la tristesse,

l'ennui, l'inertie, et préoccupée du seul soin de rapprocher l'homme de Dieu, elle peut rester indifférente aux plus grandes injustices sociales, qu'elle connaît à peine ou qui lui paraissent de peu d'intérêt.

C'est ce qui arriva au moyen âge. Les doctrines sociales sont de beaucoup inférieures à celles de l'Eglise primitive. Sur la question de l'esclavage, la scholastique est revenue purement et simplement à Aristote. Les objections du stoïcisme et même du christianisme contre l'esclavage lui paraissent inconnues. La scholastique est évidemment, sur ce sujet, esclave de la méthode d'autorité; elle ne soupçonne pas qu'on puisse être d'un autre avis qu'Aristote; et tout ce que le philosophe a dit doit être vrai, bon gré mal gré. Quant à la question de la liberté de conscience, ce n'est pas la doctrine des premiers Pères, c'est celle de saint Augustin dans la dernière période de sa vie, que la scholastique a adoptée. Le droit de réduire les hérétiques par la force, est la doctrine constante du moyen âge. La seule protestation éclatante contre cette doctrine est celle de Marsile de Padoue, vers la première moitié du XIVe siècle. Enfin, la question de la propriété n'est guère étudiée en elle-même : les débats portent principalement sur la propriété ecclésiastique, et ne sont, par conséquent, qu'une des faces du grand débat politique du moyen âge, de la lutte entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.

C'est là surtout, c'est sur le terrain de ce dernier problème que le moyen âge est original et a une opinion. Il a soulevé, discuté, résolu en partie, une question que l'antiquité n'avait pas connue. On peut dire même que

c'est la seule question que le moyen âge ait traitée en connaissance de cause ; pour toutes les autres, il ne les a qu'ébauchées, et souvent même à peine comprises. Ce n'est donc point sur ces questions secondaires, où il n'a eu que des germes d'idées, que le moyen âge doit être jugé : c'est sur la question capitale, qui lui appartient en propre.

Qui a raison dans ce grand procès du moyen âge, du pape ou de l'empereur, des jurisconsultes impériaux ou des jurisconsultes canonistes, de saint Thomas ou d'Ockam? La papauté a-t-elle le pouvoir suprême au spirituel et au temporel? Est-ce de l'Eglise que le pouvoir civil tient son autorité? Est-ce à elle qu'il en est responsable? Prête-t-il serment entre ses mains? Peut-il être changé et renversé sur son ordre? Enfin, où est le principe de la souveraineté? Réside-t-il dans l'Eglise, ou dans l'Etat?

Historiquement, il est bien difficile de dire qui a eu raison, et qui a eu le bon droit de son côté. S'il est vrai que les empereurs d'Allemagne, et en général les monarques du moyen âge, ont été peu recommandables ; que, livrés à des passions sans frein, il a été utile qu'ils rencontrassent un obstacle et une surveillance dans un pouvoir jaloux et moralement supérieur, on ne peut cependant s'empêcher d'accorder sa sympathie à quelques-uns de ces princes, qui ne faisaient que défendre, après tout, l'indépendance de leurs Etats et l'argent de leurs peuples. S'il est certain que la vente des bénéfices ecclésiastiques, l'altération des monnaies, les exactions de toute sorte, méritaient souvent les justes censures de Rome, d'un autre côté il faut reconnaître

que les princes avaient parfaitement le droit d'empêcher l'argent des bénéfices d'aller à Rome au lieu d'entrer dans leurs trésors ; de s'opposer à ce que des étrangers vinssent dévorer les fruits de leur territoire, n'ayant de fidélité que pour le souverain qui les choisissait ; enfin ils avaient bien le droit d'exiger de leurs sujets ecclésiastiques, comme de tous les autres, de contribuer aux dépenses publiques, puisqu'ils leur accordaient une même protection. On voit que le tort et le droit se partagent peut-être entre les deux puissances rivales. Mais c'est là, après tout, une question qui appartient à l'historien. Pour nous, ce qui nous importe, c'est de savoir qui a eu raison, non en fait, mais en droit ; qui a le mieux raisonné, des partisans ou des adversaires du pouvoir pontifical ; enfin de quel côté est la vérité.

On peut considérer la question au point de vue théologique et philosophique.

Théologiquement, on ne peut s'empêcher de donner raison à Dante et à Ockam contre Grégoire VII et Innocent III. Sans nous engager dans cette guerre de textes que nous avons rapportée, pénétrons au fond du débat. Quel est le caractère essentiel et original du christianisme? C'est d'être une religion d'esprit. Il repose sur la distinction du spirituel et du charnel. L'ancienne loi était toute charnelle ; la loi nouvelle est spirituelle. Tout ce que les juifs entendaient dans un sens concret et réel, les chrétiens l'entendent dans un sens mystique et figuré. Pour les juifs, la royauté du Messie est une royauté humaine, terrestre, temporelle ; mais la véritable royauté du Messie, c'est la royauté des âmes. La richesse, la puissance, les biens

temporels en général, sont les récompenses promises à chaque pas dans l'ancienne loi à l'accomplissement de la vertu; les récompenses chrétiennes sont toutes célestes. Dans le royaume chrétien tous les rangs sont renversés : les pauvres sont heureux, les riches sont malheureux; car ils ont ici-bas leur récompense; les premiers sont les derniers; et le premier de tous est le serviteur de tous. Cette conception du royaume chrétien est donc l'opposé du royaume temporel. Aussi Jésus-Christ dit-il : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Il suit évidemment, de cette première donnée du christianisme, que l'idée d'un Messie empereur et prêtre est une idée grossière et charnelle, toute judaïque et non chrétienne : et c'est là pourtant le fond des doctrines théocratiques du moyen âge. La papauté faisait donc rétrograder l'idée chrétienne, et invoquait en sa faveur, sans le savoir, le préjugé mosaïque d'un Messie roi du monde.

Une autre considération conduit aux mêmes conséquences. L'idée mère du christianisme, c'est l'idée du sacrifice : Dieu meurt pour l'homme! Mais comment meurt-il? Est-ce avec éclat et avec gloire, comme meurent les héros? Non, c'est là une mort charnelle, qui n'aurait ni le sens ni le prix de la mort du Christ. La mort du Messie est une mort d'esclave : c'est une mort humiliante, honteuse, affligée, accompagnée d'outrages et de sarcasmes. Est-ce là la mort d'un roi? Non ; il a voulu boire le calice jusqu'à la lie ; et le mystère de la rédemption n'est accompli que lorsque les dernières épreuves ont été subies. Ainsi c'est la bassesse du supplice, c'est la honte même qui s'y attache,

c'est la croix, la couronne d'épines, et toutes les insultes, qui achèvent la mission du Christ. Comment cette mission annoncerait-elle un empire temporel ? Si Jésus-Christ a voulu fonder un tel empire, que lui a servi de prendre les marques de la servitude? Sans doute Jésus ressuscite, et d'humilié il redevient triomphant; mais son triomphe ne fait point partie de sa vie terrestre. Ce qu'il a fondé, c'est une Eglise militante et non triomphante, une Eglise servante et non dominatrice; et son vicaire ne peut aspirer à l'empire du monde lorsque lui-même n'a pris pour lui que le mépris du monde. Tel est le grand et invincible argument du moyen âge contre la monarchie pontificale. « Vous êtes, disait-on au souverain pontife, le vicaire de Jésus-Christ, mais de Jésus-Christ crucifié et humilié, et non de Jésus-Christ dans la gloire. »

La révolution chrétienne a été une révolution spirituelle : le gouvernement chrétien ne peut être que le gouvernement spirituel. Or un tel gouvernement n'est pas le pouvoir politique. S'il n'a pas été permis à l'Eglise opprimée de prendre les armes contre l'injustice et l'iniquité, comment un tel pouvoir appartiendrait-il à l'Eglise victorieuse ? Les doctrines théocratiques du moyen âge rendent le martyre inexplicable, ou lui ôtent toute sa beauté. L'Eglise des premiers temps déclarait qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes; mais elle défendait de résister les armes à la main. Mais, en vertu des principes du moyen âge, n'aurait-elle pas pu excommunier les oppresseurs, délier tous les fidèles du serment de fidélité; et l'empire étant électif, nommer un empereur contre l'empereur, et mettre ainsi la guerre

civile dans l'Etat. En quoi une telle conduite aurait-elle été différente de celle de Grégoire VII, Alexandre III, Grégoire IX, Innocent III, déposant les empereurs et faisant choisir à leur gré un empereur nouveau qu'ils opposaient au précédent? Il est vrai que les empereurs romains étaient infidèles, qu'on ne peut excommunier un infidèle, et que, selon la doctrine de saint Thomas, le pape n'a d'autorité que sur les princes fidèles et non sur les infidèles; d'où il suit que le privilége d'un prince chrétien, c'est de pouvoir être déposé par l'Eglise, tandis qu'un prince païen est inviolable. Si Constantin eût connu cette distinction scholastique, il est fort douteux qu'il eût aussi aisément consenti à une conversion dont le premier effet était de mettre en question la solidité de son pouvoir.

On revendiquera pour une Eglise le droit d'exclure de son sein, et par conséquent d'excommunier ceux qui violent ses lois fondamentales : par exemple, une Eglise chrétienne n'est pas tenue de conserver et d'admettre à ses cérémonies religieuses un homme notoirement athée, tel que Frédéric II. Je l'accorderai, quoiqu'il reste encore à décider dans quels cas une mesure si extrême peut être employée; car, comme toutes choses, elle peut avoir ses abus; et nul doute qu'on n'en ait fait au moyen âge un abus déplorable. Mais il faut distinguer l'excommunication de la déposition : le premier est un acte religieux, le second est un acte politique : le premier est un acte spirituel, le second est un acte temporel. Le second n'est point du tout la conséquence du premier. La preuve en est, que les docteurs ultramontrains du moyen âge avaient soin d'établir que l'excommunication n'emporte pas la

déposition *ipso facto*, et après l'excommunication, il fallait un nouvel acte pour délier les sujets du serment de fidélité : cet acte était donc essentiellement distinct du précédent.

L'acte de déposition dont les papes accompagnèrent plus d'une fois l'excommunication ne peut donc pas se défendre au point de vue chrétien. Or, quoique ce fût là l'effet le plus violent des prétentions théocratiques de la papauté, ce n'était pas le seul, et les mêmes principes démontrent l'illégitimité de toute intervention, quelle qu'elle fût, du pouvoir spirituel dans les affaires temporelles.

Quant au point de vue philosophique de la question, il a été à peine traité par les scholastiques. Ils se bornent à quelques arguments sans portée, ou dont ils n'entrevoient pas la portée. Le principal est tiré de la distinction de l'âme et du corps. Si l'âme est supérieure au corps, dit-on, le gouvernement de l'âme est supérieur à celui du corps. Or, le gouvernement de l'âme est le pouvoir de l'Eglise, et le gouvernement du corps appartient au pouvoir laïque. Donc le pouvoir ecclésiastique est supérieur au pouvoir laïque. A cet argument les laïques répondaient : le corps est soumis à l'âme, il est vrai; mais néanmoins il en est distinct : il a ses fonctions propres qu'il accomplit sans l'intermédiaire de l'âme, et dans lesquelles il est indépendant. Le même pouvoir laïque, soumis à l'Eglise dans l'ordre spirituel, en est indépendant dans l'ordre temporel. Mais cette réponse n'était pas suffisante et c'était beaucoup trop accorder. Si l'Etat n'est que le gouvernement du corps, il est nécessaire qu'il soit subordonné à celui de l'Eglise; car les actions du corps dépendent des actions de l'âme, et d'ail-

leurs, toutes les fonctions de l'Etat ont plus ou moins rapport à l'âme, et par ce côté dépendraient de l'Eglise, à qui seule appartiendrait le gouvernement de l'âme. Mais les scholastiques auraient dû ajouter, que l'Eglise n'a le gouvernement des âmes qu'à un point de vue, celui du salut; et que l'Etat a aussi le gouvernement des âmes à son point de vue, puisqu'il n'est autre chose que le défenseur armé de la justice, et que la justice est la règle des âmes et non des corps. C'est donc une erreur, commise, encore de nos jours mêmes, par certains écrivains, de ne voir dans l'Etat qu'une force brutale, faisant mouvoir des corps par une certaine discipline, par cette raison que l'Etat est devenu entièrement séculier. L'Etat, même laïque, s'occupe autant, et plus peut-être, des intérêts moraux que l'Etat ecclésiastique du moyen âge.

Une autre distinction plus sérieuse, et qui pénètre plus au fond du sujet, est la distinction du droit humain et du droit divin. Saint Thomas disait que le gouvernement civil était de droit humain, et sur ce principe il établissait l'indépendance des infidèles : car, disait-il, la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin; et le droit humain est antérieur au droit divin. Mais il faisait une exception pour les princes fidèles. Or, cette exception était une inconséquence. Si le gouvernement est de droit humain, qu'importe que le prince soit fidèle ou infidèle, son droit reste le même, et il ne peut pas avoir, parce qu'il est fidèle, moins de prérogatives que l'infidèle. Il est vrai que le prince chrétien est soumis spirituellement à l'Eglise : mais cette soumission spirituelle ne change rien à son droit temporel. Infidèle, il était, comme prince,

indépendant du pouvoir de l'Eglise : il reste indépendant au même titre après sa conversion, et il en est de même de ses successeurs. Il est vrai qu'en établissant que le pouvoir est de droit humain, les scholastiques prétendaient combattre par là même la doctrine de l'inviolabilité royale ; et ils avaient raison : mais ils avaient tort de croire que les conséquences de ce principe pussent être favorables à l'Eglise. Sans doute, si le pouvoir est de droit humain, il peut être modifié, limité, soumis à telle ou telle condition par la volonté humaine : mais à quel titre l'Eglise interviendrait-elle dans ce débat ? Fondée sur un droit surnaturel, elle ne pourrait changer quelque chose à l'ordre naturel que par une institution spéciale et une volonté expresse de Dieu. Or, nous avons vu que tous les textes invoqués à l'appui de cette prétention ne sont relatifs qu'à l'ordre spirituel.

Le moyen âge n'a donc pas résolu entièrement la question du spirituel et du temporel, parce qu'il n'a pas été assez loin dans les conséquences de ses principes. Il n'a pas vu que l'Etat est une institution naturelle, résultant de l'essence même de l'homme, en tant qu'homme, et gouvernant les citoyens, non comme chrétiens, mais comme hommes. A ce titre l'Etat est indépendant de toute Eglise : n'y eût-il pas d'Eglise, il y aurait un Etat ; avant que l'Eglise fût, l'Etat était. Que l'Eglise, par le gouvernement des âmes, rende les citoyens plus aptes à faire partie de l'Etat, cela n'est pas douteux ; mais l'Etat n'en est pas moins par lui-même : il lui suffit pour être, qu'il y ait entre les hommes des relations naturelles de justice et d'équité. Mais une telle sécularisation de l'Etat est à cent lieues des idées du moyen âge. Il a fallu les

conflits religieux des temps modernes pour donner naissance à cette conception.

La confusion des scholastiques sur ce point essentiel leur rendait impossible de voir clair et de voir juste dans une des questions capitales de la politique moderne : la liberté de conscience. L'Eglise avait eu un sentiment très-vrai de cette vérité au temps de la persécution. En effet, le pouvoir étant alors entre les mains des infidèles, et l'Eglise, avec saint Paul, reconnaissant la légitimité de ce pouvoir, devait invoquer, pour préserver sa croyance, le droit d'adorer Dieu selon sa conscience. C'est ce que firent les apologistes. Mais, lorsque l'empereur fut devenu chrétien, l'Etat par là même fut chrétien : car l'empereur, c'était l'Etat. Tout le moyen âge repose donc sur l'idée de l'Etat chrétien; et parmi les publicistes les plus hardis, il ne s'en trouve pas un seul qui, en défendant le pouvoir laïque contre le pouvoir ecclésiastique, soit allé jusqu'à concevoir l'Etat comme désintéressé entre les différentes formes religieuses. Mais la foi chrétienne faisant partie de la constitution de l'Etat, attaquer la foi chrétienne, c'était attaquer l'Etat. Toute liberté de conscience était impossible dans ces principes. C'était revenir, par un autre chemin, à la confusion de l'antiquité, qui absorbait l'homme tout entier dans l'Etat. Si l'Etat est séparé du christianisme, le christianisme représente les droits de la conscience en face des droits de l'Etat, et de ce conflit naît nécessairement la liberté : mais si le christianisme se confond avec l'Etat, l'autorité religieuse avec le pouvoir politique, l'infaillibilité théologique avec l'inviolabilité de la loi, aucun refuge ne reste à l'individu. L'Eglise ne le garantit pas des in-

justices de l'Etat, ni l'Etat des injustices de l'Eglise. De là l'Inquisition, tribunal odieux, qu'aucun sophisme ne réhabilitera dans la conscience de plus en plus éclairée des peuples modernes.

Qu'est-ce que le moyen âge a donc prouvé dans la question du temporel et du spirituel? Il a prouvé que l'esprit du christianisme était absolument contraire à toutes prétentions de l'Eglise au pouvoir temporel. C'est ce que le XIVe siècle a démontré avec une force irrésistible. Aussi, à partir de cette époque, la cause théocratique est perdue. Il reste encore beaucoup à démêler entre l'Eglise et l'Etat; et la liberté de conscience est un de ces débats qui sont à régler, ou qui n'est pas même entamé. Mais quant à l'indépendance du pouvoir laïque, c'est un point résolu et gagné, au moins théoriquement. La politique se sécularise peu à peu, et s'affranchit de la théologie De nouvelles questions vont naître: les peuples qui n'étaient que sur le second plan dans les débats du pape et de l'empereur, commencent à paraître sur la scène. Le prince, libre du joug de Rome, va voir son pouvoir discuté par ses sujets; la science politique met aux prises ces droits et ces prétentions opposées. Le principe de la liberté politique, qui avait régné dans l'antiquité, et qui depuis n'avait jamais été invoqué qu'incidemment par les partisans du pouvoir sacerdotal, reparaît en son propre nom, et combat avec ses propres armes. En même temps les questions de droit, d'égalité, de liberté naturelle, de liberté de conscience, que le moyen âge avait ignorées et étouffées, naissent ou renaissent avec éclat. Le libre examen pénètre jusqu'aux fondements du droit politique et du droit naturel; en cherchant les principes

de l'Etat, il trouve ce que l'antiquité n'avait pas connu, les droits de la personne et de la conscience; il sépare l'homme du citoyen, et il se met à la poursuite d'un Etat fondé sur la philosophie et sur la raison. Tels sont les travaux de la science politique dans les trois siècles qui s'écoulent depuis la fin du moyen âge jusqu'à la révolution française, terme de nos études. Quant à la morale, nous aurons beaucoup moins à en parler : car on n'a guère ajouté aux théories spéculatives des anciens et aux doctrines pratiques de l'Evangile : c'est seulement à la fin du XVIIIe siècle que nous rencontrons une grande philosophie morale. Dans l'intervalle, la morale ne fait autre chose que de réfuter les fausses doctrines. Mais, si la philosophie moderne manque en général d'originalité dans sa théorie du devoir, elle est fort supérieure à l'antiquité et au moyen âge dans sa théorie du droit. C'est là surtout qu'est sa force et sa nouveauté. Mais c'est assez préparer l'exposition de ce qu'on va lire. Il est temps d'entrer dans le détail de ces débats si grands, si variés, si complexes et encore en suspens.

LIVRE TROISIÈME.

—

RENAISSANCE ET SEIZIÈME SIÈCLE.

LIVRE TROISIÈME.

SECTION PREMIÈRE.

CHAPITRE PREMIER.

MACHIAVEL.

Opposition de la politique de Machiavel et de la politique du moyen âge. — Apologie de Machiavel par J.-J. Rousseau. Réfutation de celle apologie. Des rapports de Machiavel avec les Médicis : ses rapports avec César Borgia. Comparaison du Prince et des Discours sur Tite Live sous le rapport de la moralité des maximes. — Si les conseils de Machiavel ne s'adressent qu'aux princes nouveaux. Du terrorisme dans Machiavel.—Politique proprement dite. Ses idées spéculatives sur le gouvernement. — Comparaison des gouvernements populaires et des gouvernements princiers. — Doctrine politique du Prince : théorie de la tyrannie. Du prétendu libéralisme de Machiavel. — Du patriotisme de Machiavel. Appréciation de Machiavel.

Avant d'entrer hardiment dans les problèmes de la politique moderne, il fallait en finir avec la politique du moyen âge. Ce fut l'œuvre de Machiavel ; sa doctrine est le premier effet du libre examen porté sur les matières politiques. La chute du système qui subordonnait et asservissait la politique à la religion, fut en quelque sorte le signal d'un système nouveau, qui l'affranchissait de toute religion et de toute morale. Cette relation n'a peut-être pas été assez remarquée, et rend plus intelligible une doctrine qu'on a été cent fois tenté d'expliquer par des feintes, des subterfuges, des sous-entendus inadmissibles. Au moyen âge, la religion ne se séparait pas de la morale ; et c'était au nom de la

morale, que l'autorité religieuse réclamait la suprématie politique. Vaincue dans cette lutte, elle dut, dans le premier moment, entraîner la morale avec elle. La politique, restée seule, réduite à ses propres principes, ne fut plus que la science de vaincre et de dominer par la force ou par la ruse; débarrassée d'un joug importun, elle se délivra de tout frein : telle fut la politique du xve siècle, dont Machiavel nous a donné la théorie.

C'est donc dans les doctrines religieuses de Machiavel qu'il faut chercher la raison de ses doctrines morales; elles nous feront voir à quelle distance nous sommes des idées du moyen âge.

La religion, qui au moyen âge était tout, qui était la fin dernière de l'État, et de laquelle toutes les institutions découlaient comme de leur source, n'est plus, pour Machiavel, qu'un moyen politique utile à la conservation et à l'agrandissement de l'État. Il dit bien qu'il n'y a pas de signe plus assuré de la ruine d'un État que le mépris du culte divin. Mais pour quelle raison? C'est « qu'un peuple religieux est plus facile à gouverner. » La religion est donc une machine qui supplée auprès du peuple à la raison qui lui manque. Lorsque l'utilité d'une loi n'est pas évidente pour les esprits, l'homme habile a recours aux dieux (1). Quant à la vérité intrinsèque des choses, Machiavel s'en soucie médiocrement; et il veut qu'on accueille tout ce qui favorise la religion, « lors même qu'on en reconnaîtrait la fausseté (2). » La religion n'est donc plus qu'un instrument de gouvernement, *instrumentum regni*.

(1) Disc. sur Tit. L., l. I, c. XI.
(2) Ib. l. I, c. XII, come que le giudicassino false.

Dira-t-on qu'il ne parlait ainsi que du paganisme? Mais il est aisé de voir que le christianisme lui est fort peu sympathique, et qu'il le juge avec un esprit tout païen. « Notre religion, dit-il, place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines; l'autre au contraire faisait consister le souverain bien dans la grandeur d'âme, la force du corps, et toutes les qualités qui rendent les hommes redoutables... Il me paraît donc que ces principes (les principes chrétiens) en rendant les hommes plus faibles, les ont disposés à devenir plus facilement la proie des méchants. Ceux-ci ont vu qu'ils pouvaient tyranniser sans crainte des hommes qui, pour aller en paradis, sont plus disposés à supporter les injures qu'à les venger (1). » Ces passages, et d'autres plus forts encore, prouvent que Machiavel ne tenait à la foi chrétienne que par un fil très-léger, et qu'il la jugeait en homme du XV[e] siècle, en politique, en Italien.

Ne lui demandez pas non plus son opinion sur la grande question du moyen âge, la suprématie de l'empire ou de la papauté, de l'Église ou de l'État. Machiavel n'en parle même pas, tant cette question était déjà loin de la politique pratique. S'il traite du pouvoir de la papauté, et en général des États ecclésiastiques, c'est comme d'un genre particulier de souveraineté, qui ne se distingue des autres espèces de principautés, qu'en ce qu'il est plus facile que partout ailleurs d'y gouverner les hommes, puisque l'autorité du prêtre s'y ajoute à celle du monarque (2). Et, quoi-

(1) Ib. l. II, c. II.
(2) Prince, c. XI.

qu'il dise avec une sorte d'ironie, « que ces États étant gouvernés par des moyens surhumains, il ne lui appartient pas d'en parler, » il explique cependant les moyens très-humains dont se sont servis les papes ses contemporains : « Aucun, dit-il, en parlant de l'un d'eux, Alexandre VI, n'a montré aussi bien que lui ce qu'on peut faire avec des hommes et de l'argent. » Voilà ce que Machiavel trouve à dire sur la souveraineté pontificale : mais, il faut l'avouer, en abaissant la papauté du rang auguste et unique que lui avaient assigné les grands papes, et les grands théologiens du moyen âge, en la réduisant à n'être qu'un pouvoir comme les autres, qui ne cherchait plus sa grandeur dans l'empire du monde, mais dans la conquête de quelque misérable portion de territoire, Machiavel racontait simplement l'histoire de son temps, de ce temps où la chaire de saint Pierre, la chaire de Grégoire VII était occupée par un Alexandre VI et un Jules II.

En pénétrant dans la doctrine de Machiavel par le côté qui met le plus en saillie son opposition avec les doctrines du moyen âge, nous nous sommes rendu plus facile l'appréciation de sa philosophie morale et politique. Depuis trois siècles, le procès est ouvert sur cette doctrine : les voix et les dépositions pour et contre n'ont pas manqué. Il nous semble qu'aujourd'hui l'instruction est terminée, et qu'il ne reste plus qu'à donner les conclusions.

On peut dire que les opinions de la critique, relativement à Machiavel, ont traversé deux phases. Dans la première, Machiavel n'a pour juges que des sectateurs et des ennemis. Les premiers reproduisent grossière-

ment, et défendent sans détour les maximes les plus équivoques et les plus repoussantes du politique de Florence. Les autres le traitent comme un scélérat, et encore comme un scélérat sans talent et sans génie. Cette période n'est pas, à proprement parler, celle de la critique, mais de la guerre. On ne juge pas Machiavel; on l'attaque ou on le défend. L'impartialité n'est ni d'un côté, ni de l'autre : souvent, ceux qui l'attaquent ne le connaissent pas, et ceux qui le défendent ne le comprennent pas.

Plus tard, Machiavel trouva des justificateurs plus habiles, et des juges moins prévenus. Les premiers ne firent pas la faute de prendre parti pour les maximes de Machiavel; mais ils en cherchèrent l'explication. Diverses interprétations furent données. On eut honte de l'avoir pris à la lettre, et de n'avoir pas deviné le vrai sens des idées qu'il dissimulait. On lui rendit ainsi auprès des honnêtes gens une faveur à laquelle il n'etait plus habitué, et on profita habilement du besoin de justice et d'équité que la philosophie avait répandu dans les esprits. Il ne manqua pas cependant d'écrivains incorruptibles (1) qui ne se laissèrent point prendre à ces prestiges, chez lesquels la conscience protesta sans fléchir contre une réhabilitation si peu nécessaire, et si pleine de périls, et qui persistèrent à faire la guerre aux erreurs de Machiavel, sans méconnaître son génie, et sans fermer les yeux sur les beautés de ses écrits.

Le premier écrivain, si je ne me trompe, qui ait eu

(1) M. Daunou, Journal des Savants.

l'idée de justifier Machiavel en lui prêtant une arrière-pensée toute contraire à celle qu'on lui supposait, est Albéric Gentilis, jurisconsulte du XVIIe siècle, antérieur à Grotius. Voici la phrase que l'on trouve à ce sujet dans cet écrivain : « *Sui propositi non est tyrannum instruere, sed arcanis ejus palam factis, ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere* (1). » Cette pensée fit quelque fortune. Mais ce qui lui donna la plus grande popularité, ce fut le suffrage de J.-J. Rousseau, qui la prit en quelque sorte à son compte, et l'inséra dans le *Contrat social.* « En feignant de donner des leçons aux rois, dit J.-J. Rousseau, il en a donné de grandes au peuple. *Le Prince,* de Machiavel, est le livre des républicains. » Puis il ajoute en note : « Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen : mais attaché à la maison des Médicis, il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son exécrable héros manifeste assez son intention secrète ; et l'opposition des maximes de son livre du *Prince* à celles de ses *Discours sur Tite Live* et de son histoire de Florence, démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus (2). » D'autres écrivains lui ont prêté d'autres desseins. Selon les uns, c'est l'amour de la patrie italienne, et le désir de la voir indépendante sous un pouvoir fort et unique, qui lui a inspiré d'écrire le *Prince :* selon les autres, Machiavel est une sorte d'écrivain révolutionnaire, qui conseillait

(1) Alb. Gentil. De legatis, l. III, c. IX.
(2) Contr. soc. l. III, c. VI.

la dictature pour arriver à l'établissement de la liberté et de l'égalité.

Examinons d'abord l'opinion de J.-J. Rousseau, qui est, de toutes, la plus considérable et par le nom de son auteur, et parce qu'elle est le principe de toutes les autres : celles-ci viendront à leur place dans la suite de la discussion.

L'apologie de J.-J. Rousseau se ramène à trois points: 1° L'attachement de Machiavel pour la maison de Médicis l'a forcé de déguiser sa vraie pensée ; 2° le choix de son héros, César Borgia, prouve assez que son intention est toute contraire à celle qu'on lui prête. Eût-il choisi sincèrement un tel modèle à proposer? 3° les maximes du *Prince* sont démenties par les maximes des *Discours sur Tite Live*.

Quelle est d'abord la nature de cette liaison avec les Médicis, dont parle Rousseau? Comment, attaché aux Médicis, Machiavel pouvait-il aimer la liberté? Comment, s'il aimait la liberté, était-il attaché aux Médicis? Machiavel avait servi pendant quatorze ans le gouvernement démocratique de Florence. Le retour des Médicis le déposséda de son emploi, et le fit rentrer dans la vie privée. Bien plus, ils étaient à peine revenus à Florence que, sur un soupçon de conspiration, ils le jetèrent en prison, et le firent mettre à la torture. Machiavel s'y comporta noblement. Mais il faut avouer qu'il n'était attaché aux Médicis par aucun lien, ni de parti, ni d'amitié. C'est après avoir fait cette expérience cruelle des dispositions bienveillantes des Médicis à son égard, que, par l'intermédiaire de Vettori, ambassadeur de Florence à Rome, son ami, et celui des Médicis, il ne

cesse de réclamer leur appui, et de demander un emploi. C'est le fond de sa correspondance avec Vettori. Il renonce à ses relations de parti. Il craint d'aller à Rome, pour ne point aller visiter les Soderini, c'est-à-dire la famille du dernier gonfalonier de Florence. Plus tard, il est chargé officieusement par Léon X, qui était un Médicis, de proposer une constitution pour Florence. Il lui envoie un projet, où sous prétexte de concilier la monarchie et la république, il livre tous les pouvoirs à la famille des Médicis (1). Plus tard, enfin, à force de supplications et d'importunités, il obtient quelque emploi peu important : mais le renversement des Médicis arrête ce retour de faveur; et le parti républicain triomphant, pour le punir de son infidélité, l'abandonne et refuse de l'employer.

Voilà quels ont été les rapports de Machiavel et des Médicis. Ceux-ci l'ont destitué, emprisonné, torturé. Lui, au contraire, les a flattés, caressés, servis, aux dépens de ses premières convictions et de ses premiers amis. Si l'attachement qui le liait aux Médicis le forçait de taire son amour pour la liberté, il faut avouer qu'il avait cherché cette contrainte, et qu'elle ne lui était pas pénible.

Mais ce qui jette le plus grand jour sur l'origine du livre du *Prince*, et sur l'intention de l'auteur, c'est une lettre découverte au commencement de ce siècle, et qui malheureusement est de la plus parfaite authenticité. « J'ai noté dans les conversations des grands hommes de l'antiquité tout ce qui m'a paru de quelque impor-

(1) Disc. sur la constitution de Florence.

tance, et j'en ai composé un opuscule *De principatibus*... Si mes rêveries vous ont plu quelquefois, celle-ci ne doit pas vous être désagréable; elle doit surtout convenir à un prince et surtout à un prince nouveau : *voilà pourquoi je dédie mon ouvrage à la magnificence de Giuliano... C'est le besoin auquel je suis en butte qui me force à le publier;* car je me consume, et je ne puis rester longtemps dans la même position, sans que la pauvreté me rende l'objet de tous les mépris. Ensuite, *je voudrais bien que ces seigneurs Médicis commençassent à m'employer, dussent-ils d'abord ne me faire que retourner des pierres* (1). » Toutes les interprétations fantastiques du *Prince* tombent devant cet aveu. La vérité est tout simplement que Machiavel a composé le *Prince* pour plaire aux Médicis et en obtenir un emploi. Dira-t-on que c'est la gêne et le besoin qui l'y ont forcé? Mais il a soin de détruire lui-même la portée de cette excuse, en nous apprenant dans une autre lettre « qu'il a contracté l'habitude de la dépense, et qu'il ne *peut s'astreindre à l'économie* (2). » Enfin sa correspondance nous le montre encore partageant sa vie entre l'étude de la politique et le goût des plaisirs dissolus. Tout s'éclaircit d'une manière accablante pour l'auteur du *Prince*. Il aimait le plaisir, il avait besoin d'argent; il flattait les maîtres; il leur sacrifiait ses amis et ses opinions : enfin il écrivait pour leur plaire le manuel de la tyrannie.

(1) Lettres à Vettori. xxvi, 10 déc. 1513.
(2) Lettr. à Vettori. xxxviii.

Quant au choix de son héros, est-il vrai que Machiavel n'a pu vouloir sérieusement proposer César Borgia comme modèle? C'est, à ce qu'il nous semble, ignorer complétement le XV[e] et le XVI[e] siècle que d'élever ce doute. Mais voyons quelles ont été les relations de Machiavel et de Borgia, et comment il le juge en dehors du livre du *Prince*. Machiavel a eu plusieurs occasions de voir Borgia; il a même rempli une mission auprès de lui (1). Enfin il a été témoin du massacre de Sinigaglia, où par une perfidie atroce le duc de Valentinois attira dans son château tous ses ennemis par des promesses de négociation, et les fit périr dans les tortures. Nous avons le récit de cet événement de la main de Machiavel, écrit sur le lieu même, à la Seigneurie de Florence. Or, dans le récit d'un événement si affreux, Machiavel n'a pas un mot de blâme et d'horreur, et même, suivant le conseil de Borgia, il invite la République à se réjouir d'une action qui détruit tous ses ennemis. On a, il est vrai, fait observer qu'il s'agit ici d'une dépêche diplomatique, qu'une dépêche de ce genre doit être réservée, que d'ailleurs elle pouvait être surprise et interceptée par le héros de cette triste tragédie. Mais rien ne donne à supposer que Machiavel eût été plus explicite, s'il eût été plus libre. Dans tout le cours de sa légation, il ne laisse pas échapper un mot qui indique la moindre répulsion pour le duc de Valentinois. Si Machiavel a pu approcher de César Borgia, le fréquenter dans l'intimité, suivre sa politique, sans jamais manifester aucune aversion, comment pourrait-on sup-

(1) Mission auprès du duc de Valentinois, lett. XLIII et XLIV.

poser que le choix de ce héros trahît de sa part une intention secrète? Tout ne semble-t-il pas prouver au contraire qu'il a choisi Borgia pour modèle, précisément parce qu'il l'avait pratiqué, vu de près, admiré? Enfin tous les doutes s'évanouissent devant un témoignage précis, recueilli non plus dans des pièces officielles, non plus dans un traité controversé, mais dans une correspondance intime : « Le duc de Valentinois, dit-il, *dont je citerai toujours l'exemple lorsqu'il s'agira d'un prince nouveau* (1).... »

Reste un troisième point, bien plus important que les deux autres, puisqu'il touche aux principes eux-mêmes : c'est la prétendue différence des maximes du *Prince* et des maximes des *Discours sur Tite Live*. Est-il vrai qu'il y ait opposition de doctrine entre ces deux ouvrages?

Voyons d'abord la doctrine du *Prince*. L'auteur nous expose lui-même son dessein en termes précis : c'est de peindre la vérité telle qu'elle est, et non point telle qu'on l'imagine. « Quelques publicistes ont décrit des républiques et des gouvernements que l'on n'a jamais vus, tant s'en faut qu'ils aient jamais existé. Il y a une si grande différence entre la manière dont les hommes vivent, et celle dont il serait juste qu'ils vécussent, que celui qui néglige *ce qui se fait* pour suivre *ce qu'il devrait faire*, court à une ruine inévitable. Celui qui veut être un homme *parfaitement bon*, est sûrement en péril au milieu de ceux qui ne le sont pas. Il est donc nécessaire qu'un prince apprenne à ne pas être

(1) Lettr. XL.

toujours bon, afin d'appliquer ou de ne pas appliquer ces maximes à son usage, selon les circonstances (1). »

Ce passage contient toute la philosophie de Machiavel. Cette philosophie n'est pas profonde. Elle repose sur un fait vulgaire et grossier. La plupart des hommes ne sont pas assez philosophes pour convertir en théories leurs passions et leurs intérêts. La conscience leur dit qu'il y a une distinction entre le juste et l'injuste; mais leurs passions s'opposent à cette distinction. Que font-ils donc? Ils pensent d'une manière et agissent d'une autre; ils avouent qu'ils n'agissent pas comme ils pensent; mais ils disent qu'ils seraient dupes des autres hommes s'ils agissaient autrement qu'eux. Ainsi la méchanceté des uns sert de prétexte à la faiblesse des autres. Tous les moyens sont bons, pourvu qu'on arrive : telle est la philosophie pratique du vulgaire. Transportez cette philosophie dans la politique, vous avez le machiavélisme.

Il est étrange qu'on se soit donné tant de mal pour interpréter, justifier, purifier la doctrine de Machiavel, au lieu de la considérer telle qu'elle est : la doctrine de l'indifférence des moyens en politique. Cette doctrine, extrêmement vulgaire, et qui est de tous les temps, a eu, à un moment donné, son théoricien qui lui a donné son nom. La voix populaire a presque toujours raison; il est vrai qu'elle ne saisit pas les nuances : c'est le devoir de la critique. Mais elle prononce admirablement sur le fond des choses. Machiavel a été jugé par le peuple. C'est un jugement qu'il ne peut pas récuser, lui

(1) Le Prince, c. xv.

qui a écrit que le peuple peut bien se tromper dans les affaires générales, mais qu'il ne se trompe jamais dans les choses particulières.

On a dit que Machiavel n'avance jamais ses maximes sans y mêler une désapprobation, qui semblerait mettre sa moralité à couvert. C'est là, je crois, une erreur. Ces réserves ne sont autre chose que des concessions faites à l'opinion vulgaire, concessions sans portée, et dont le lecteur qui sait lire fait l'usage qui lui convient. D'ailleurs, ces restrictions et ces réserves fussent-elles sincères, que prouveraient-elles? Que Machiavel reconnaît bien une morale, mais en même temps qu'il la sacrifie à l'intérêt politique. Or, c'est précisément le reproche que l'on fait à sa doctrine. Elle est d'autant plus corrompue qu'elle l'est sciemment, comme le prouve avec évidence le passage suivant : « *Sans doute il serait très-heureux, pour un prince surtout, de réunir toutes les bonnes qualités;* mais comme notre nature ne comporte pas une si grande perfection, il lui est nécessaire d'avoir assez de prudence pour se préserver des vices qui pourraient le perdre; et quant à ceux qui ne peuvent compromettre sa sûreté, il doit s'en garantir, si cela est en son pouvoir : mais si cela est au-dessus de ses forces, il peut moins s'en tourmenter. *Il ne doit pas craindre d'encourir quelque blâme pour les vices utiles* au maintien de ses États; parce que tout bien considéré, *telle qualité, qui paraît bonne et louable, le perdrait inévitablement, et telle autre qui paraît mauvaise et vicieuse, fera son bien-être et sa sûreté* (1). »

(1) Le Prince, c. xv.

Il peut paraître inutile de démontrer par des textes, qu'il y a dans Machiavel des maximes immorales. Et cependant les déviations de la critique ont rendu ce travail nécessaire. On s'est peu à peu habitué à chercher une haute interprétation de Machiavel, soit dans la philosophie, soit dans l'histoire, soit dans la politique. A la faveur de ces explications supérieures, l'immoralité de Machiavel passait comme un détail accessoire, dont la faute devait être attribuée à son temps. Un critique éminent, un historien de premier ordre, M. Macaulay, avoue « qu'il y a dans Machiavel des taches qui le déparent, et qui diminuent beaucoup le plaisir qu'à d'autres égards ses écrits doivent procurer (1). »

Si les erreurs de Machiavel n'étaient que des taches, on serait mal venu à les relever avec tant de sévérité; il y a des erreurs de ce genre dans les meilleurs écrivains, et c'est en général une critique étroite que celle qui s'attache au mal plutôt qu'au bien. Mais ce que le critique anglais appelle des taches, n'est autre chose que le système même de Machiavel : c'est là précisément ce qui lui imprime une physionomie originale entre tous les écrivains politiques : c'est par là qu'il a donné son nom à une doctrine, c'est par là qu'il a influé sur la fausse politique des princes du XVI[e] siècle. J'avoue qu'il ne faut pas se borner à voir cela dans Machiavel, et que beaucoup de parties de ses écrits méritent l'admiration. Mais lorsque la critique historique s'efforce de mettre dans l'ombre le côté condamnable d'une doctrine, c'est

(1) Revue d'Edimbourg. Voyez la notice sur Machiavel, dans le Panthéon littéraire. Edit. Buchon.

le devoir de la critique philosophique de le rétablir au premier plan.

Fût-il vrai de dire que l'erreur de Machiavel est plutôt celle de son siècle que la sienne propre, il n'en serait pas moins nécessaire de faire ressortir cette erreur, d'autant plus dangereuse qu'elle ne s'appuierait plus seulement sur l'autorité d'un seul homme, mais sur celle d'un siècle tout entier. Que l'auteur du machiavélisme soit Machiavel lui-même, ou le XV[e] siècle, il est dans tous les cas du devoir de la critique de recueillir les principes de ce système, et de les dégager des interprétations trop complaisantes par lesquelles on le dissimule. Après tout, l'immoralité d'un siècle doit se ramener à celle des principaux personnages qui lui ont donné son caractère, et parmi ceux-là on doit compter au premier rang celui qui a réduit ses actions en maximes. Mais plusieurs faits prouvent que cette justification même n'est pas suffisante. D'abord, vous trouvez dans Machiavel lui-même la condamnation de ses propres maximes. Lorsque dans la dédicace des *Discours sur Tite Live,* il flétrit, par une sorte d'aveu, la dédicace du *Prince* (1), on ne doit pas justifier par la grossièreté du temps, un acte dont il comprenait lui-même la bassesse. En outre, dans plus d'un passage, on rencontre de nobles témoignages en faveur de la vertu : ces témoignages seront, si l'on veut, des circonstances atténuantes, puisqu'elles prouvent que tout n'est pas mauvais dans Machiavel. Mais nous avons le droit de les considérer à notre tour comme des circonstances

(1) Comparez les deux dédicaces.

aggravantes : car elles prouvent aussi que l'esprit de son siècle n'était pas assez puissant sur lui pour l'empêcher de reconnaître la vérité. Ce qui le condamne encore, c'est qu'il paraît que lui-même a cherché le premier à donner le change sur le dessein de son livre du *Prince*. Le premier il a fourni l'interprétation alambiquée que l'on en a trouvée plus tard : « Son but, disait-il, était d'écrire à un tyran, ce qui doit plaire aux tyrans, afin de le faire tomber, s'il le pouvait, de son propre gré dans le précipice (1). » C'était là, il faut l'avouer, un dessein passablement machiavélique, et, fût-il vrai, il est douteux qu'il justifiât son auteur. Mais vraie ou fausse, cette tentative de justification prouve que Machiavel a eu des doutes, que l'on en a eu autour de lui, et que, même pour le temps, il demandait à la conscience des sacrifices exagérés.

Quels sont maintenant ces vices que Machiavel autorise et conseille même comme utiles au maintien d'un Etat ? Les deux principaux sont : la cruauté et la mauvaise foi.

Quant au premier point, on peut s'en convaincre par l'admiration sans réserve qu'il témoigne pour le sanglant César Borgia. Nous avons vu déjà les rapports qu'il avait eus avec ce prince, et les jugements qu'il en porte dans ses lettres et dans les missions. Pas un mot de blâme ni d'aversion. Dans le *Prince* il va plus loin ; il le loue de tout, et n'attribue qu'à la fortune ses mauvais succès. Voici comment il rapporte le massacre de Sinigaglia, dont il avait été, nous l'avons vu, témoin et

(1) Voy. Guinguené, Hist. litt. d'Italie.

rapporteur : « Les *autres furent assez dupes* pour se mettre entre ses mains à Sinigaglia. *Ayant donc exterminé les chefs*... le duc avait jeté de solides fondements de sa puissance (1). » Rien de plus, et cela dans l'énumération des moyens habiles et heureux employés par Borgia pour s'élever. On dira qu'il ne faut pas tant s'indigner du massacre de Sinigaglia ; que les Orsini, les Vitelli, les Oliverotti, victimes de ce guet-apens, étaient eux-mêmes des scélérats dignes de tous les supplices; je le veux bien ; mais Borgia ne valait pas mieux qu'eux : c'était bandit contre bandits, j'en conviens. Mais que conclure de là ? C'est que la politique qu'admire tant Machiavel n'était qu'une politique de brigands. Après ce massacre, qui assure sa puissance, que fait César, maître de la Romagne ? Il faut avouer qu'il montra quelque entente du gouvernement. Il détruisit, par une justice de fer, les brigandages qui infestaient le pays; puis, quand l'ordre fut rétabli, il institua un tribunal civil présidé par un homme entouré de l'estime publique. Mais ici encore son caractère féroce se manifeste, sans que Machiavel trouve rien à redire. Pour exercer les sévérités, dans le premier temps de son gouvernement, il avait nommé pour gouverneur un certain Ramiro d'Orco, homme cruel, mais actif, auquel il laissa la plus grande latitude de pouvoir. Lorsqu'il crut le moment venu de changer de système et de transformer cette justice exceptionnelle en justice civile, pour se laver de tout reproche aux yeux du peuple, il fait pourfendre un matin Ramiro et exposer son corps au milieu de la place

(1) Princ. c. I.

de Césène, sur un pieu, ayant tout auprès un coutelas ensanglanté. Tel est le traitement qu'il infligea à l'exécuteur de ses propres ordres : Machiavel cite ce fait parmi ceux qui méritent d'être imités. Borgia, maître du présent, avait à redouter l'avenir. Il dut parer à ce danger par plusieurs moyens. Voici le premier : « Il *détruisit la race* de tous les seigneurs qu'il avait dépouillés..... Il en *massacra* le plus grand nombre, et peu lui échappèrent. » C'est après cette froide énumération des cruautés de Borgia que Machiavel ajoute tranquillement : « En rassemblant toutes ces actions du duc, *je ne saurais lui reprocher d'avoir manqué en rien ;* et il me paraît qu'il mérite qu'on le propose, comme je l'ai fait, pour modèle à tous ceux qui, par la fortune ou par les armes d'autrui, sont arrivés à la souveraineté..... Sa conduite ne pouvait pas être différente. » Malgré toute cette belle politique, Machiavel est obligé d'avouer que son héros a échoué dans ses entreprises. Ce n'est pas le succès, c'est la conduite qu'il admire : le jeu lui paraît bien joué ; le gain dépend de la chance. « La preuve, dit Machiavel, que les fondements étaient solides, c'est que la Romagne l'attendit, et lui fut fidèle *pendant un mois.* » Ainsi, c'est pour une fidélité de province pendant un mois, qu'il a pu être permis à un prince de violer toutes les lois divines et humaines ! De si grands crimes pour un si méprisable résultat ! Quelle politique que celle qui propose de tels hommes, une telle conduite, et de si misérables conséquences à l'admiration et à l'imitation des hommes d'Etat !

Machiavel, il faut le reconnaître, ne va pas jusqu'à conseiller les dernières scélératesses ; au moins a-t-il

des scrupules, et s'il pardonne tout à César Borgia, il n'est pas aussi indulgent pour Agathocle. Il a là des paroles où l'on sent quelque chose d'humain. « Il n'y a point, dit-il, de vertu à massacrer ses concitoyens, à livrer ses amis, à être sans foi, sans pitié, sans religion; tout cela peut faire arriver à la souveraineté, mais non à la gloire.... On ne voit pas comment il pourra être réputé inférieur au plus grand capitaine; néanmoins son inhumanité, sa cruauté féroce, les crimes infinis qu'il a commis, *empêchent de le compter parmi les hommes grands* (1). » Ces mots prouvent, il est vrai, que Machiavel ne renonce pas à toute distinction du bien et du mal; mais ils servent aussi à le condamner : car, malgré ces paroles, il raconte les actions d'Agathocle *pour ceux qui désireront les imiter*. « Il le fera, dit-il, sans prononcer *sur la bonté et la méchanceté des actions.* » On peut dire même qu'en définitive il est plutôt favorable que contraire à Agathocle, dont il vient de nous faire cependant un si affreux portrait. « On pourrait s'étonner qu'Agathocle et d'autres comme lui aient pu vivre longtemps en paix dans leur patrie, ayant à se défendre contre des ennemis supérieurs, sans que jamais leurs concitoyens aient conspiré contre eux, tandis que d'autres nouveaux princes, à raison de leurs cruautés, n'ont jamais pu se maintenir, même en temps de paix, encore moins en temps de guerre. Je crois que cela tient *au bon ou mauvais usage que l'on fait de la cruauté. On peut la dire bien employée* (*si on peut appeler bien ce qui est mal*) *lorsqu'elle ne s'exerce*

(1) Princ. c. VIII.

qu'une seule fois, lorsqu'elle est dictée par la nécessité de s'assurer la puissance, et qu'on n'y a recours ensuite que pour l'utilité du peuple. Les cruautés mal exercées sont celles qui, peu considérables en commençant, croissent au lieu de s'étendre. *Ceux qui n'emploient que les premières peuvent espérer de se les faire pardonner et devant Dieu et par les hommes, comme fit Agathocle* (1). » Ainsi ces crimes, dont il semblait tout à l'heure vouloir nous faire horreur, ne sont cependant qu'une cruauté bien employée.

Le second point de la doctrine de Machiavel, c'est l'infidélité dans les engagements (2). On se ferait difficilement à l'avance une idée de l'aisance et de l'audace avec laquelle Machiavel expose cette théorie de la mauvaise foi. Il ne cherche pas à l'insinuer comme une exception ; mais il l'établit naturellement, comme un principe. Il avoue qu'il est très-louable qu'un prince soit fidèle à ses engagements. « Mais, ajoute-t-il, parmi ceux de notre temps qu'on a vus faire de grandes choses, il en est peu qui se soient piqués de cette fidélité, et qui se soient fait un scrupule de tromper ceux qui se reposaient en leur loyauté. » Ainsi, la fidélité aux promesses, aux traités, aux engagements politiques est du nombre de ces vertus royales qui se pratiquent dans les Etats qui n'ont jamais existé. Il n'en est pas ainsi dans le monde véritable. On n'y réussit qu'en trompant. « Les animaux, dit-il, dont le prince doit savoir revêtir les formes, sont le renard et le lion..... Le prince apprendra du premier à être adroit, et du second à être fort. Ceux qui dédaignent le

(1) Ib. ib.
(2) Voy. sur cette doctrine le c. XVIII du Prince.

rôle du renard n'entendent guère leur métier; en d'autres termes, un prince prudent *doit éviter de tenir les promesses qu'il voit contraires à ses intérêts* (1). »

La principale raison, et même la seule que donne Machiavel en faveur de son opinion, est celle que nous connaissons déjà : c'est que les hommes sont méchants, et que l'homme qui veut être bon n'est pas en sûreté au milieu d'eux. « Comme tous les hommes, dit-il, sont toujours prêts à manquer à leur parole, le prince ne doit pas se piquer d'être plus fidèle à la sienne. » On voit sous quel aspect Machiavel se représente la société: *homo homini lupus* voilà sa devise. La tromperie réciproque, telle est la règle de la politique : soit qu'il conseille le crime, soit qu'il conseille la fraude, il semble emprunter ses principes à la société des malfaiteurs.

La nécessité pourrait être, à la rigueur, un prétexte à la fraude. Machiavel en ajoute un autre, qui la rend plus coupable à nos yeux : c'est la facilité. « On ne manquera jamais, dit-il, de prétexte pour colorer un manquement de foi.... Les hommes sont si simples et si esclaves des nécessités présentes, que celui qui veut tromper trouvera toujours facilement des dupes. » Ainsi les hommes, qui sont toujours prêts à tromper, sont en même temps toujours prêts à se laisser tromper. Ils offrent ainsi en même temps un prétexte et une chance à la perfidie. A la fois menteurs et imbéciles, ils donnent l'exemple de la fraude, ils ferment les yeux sur les fraudes d'autrui. Ainsi la victoire est au plus fin, au plus avisé, et à celui

(1) Princ., c. XVIII, ne debba osservare la fede, quando tale osservantia gli torni contro.

qui est à la fois attentif à duper les autres et à se préserver soi-même.

Machiavel n'oublie pas l'autorité des exemples si puissante sur les hommes. Sans doute le fait ne prouve rien contre le droit; et cependant l'idée du droit est si vacillante dans l'esprit du vulgaire, que le fait l'ébranle presque toujours, surtout lorsqu'il se présente sous le manteau de l'intérêt public, du salut de l'Etat, ou seulement sous les auspices d'un grand personnage. Machiavel ne manquait pas, de son temps, d'exemples pour autoriser la mauvaise foi. Mais il a soin de choisir celui qu'un caractère sacré investissait d'un plus grand crédit sur l'esprit de la multitude, prince, prêtre, souverain pontife, et avec cela le plus trompeur des hommes, Alexandre VI. N'est-ce pas avoir la main malheureuse que de choisir successivement pour héros les deux hommes les plus déshonorés du xve siècle, César Borgia et son père?

Enfin la vertu, pour Machiavel, n'est, comme la religion, qu'un moyen de gouvernement. Elle est bonne lorsqu'elle est utile; elle doit être rejetée aussitôt qu'elle nuit. C'est un masque qu'il faut garder tant qu'on le peut, mais dont il faut savoir se dépouiller au besoin. Un prince parfait est semblable à cet homme parfaitement injuste dont parle Platon, qui a tous les dehors de la justice avec la réalité de l'injustice. « Un prince, dit Machiavel, doit s'efforcer *de se faire une réputation* de bonté, de clémence, de piété, de fidélité à ses engagements, et de justice; il doit avoir toutes ces bonnes qualités, mais rester assez maître de soi *pour en déployer de contraires* lorsque cela est expédient. Je pose en

fait qu'un prince, et surtout un prince nouveau, ne peut exercer impunément toutes les vertus, parce que *l'intérêt de sa conservation l'oblige souvent à violer les lois de l'humanité, de la charité et de la religion....* On voit aisément ce qu'un homme paraît être, mais non ce qu'il est réellement.... Le point est de se maintenir dans son autorité : les moyens seront toujours jugés honorables et loués de chacun. Car le vulgaire se prend toujours aux apparences, *et ne juge que par l'événement* (1). »

Voilà les principes du *Prince*. Sont-ils expressément contraires à ceux des *Discours sur Tite Live?* S'il y avait contradiction absolue entre ces deux ouvrages, on pourrait, à la rigueur, conjecturer que le plus condamnable est une feinte, ou que le dessein n'en a pas été entendu. Mais si l'on retrouve de part et d'autre les mêmes maximes, il ne reste plus aucun prétexte pour prêter à Machiavel une arrière-pensée mal comprise. Mais ici il faut faire une distinction.

Je distingue dans la doctrine de Machiavel deux choses : sa morale et sa politique. Sans doute, sa morale consiste à n'en point avoir ; mais cela même diffère de sa politique, ou de la préférence secrète ou publique qu'il donne à tel ou tel système de gouvernement. Ainsi, lors même qu'on établirait que le *Prince* et les *Discours sur Tite Live* contiennent une politique opposée, ici libérale, et là tyrannique, et que l'on expliquerait cette contradiction par une sorte d'hypocrisie patriotique ou telle autre apologie, il resterait encore à prouver que ces

(1) Ib. c. XVIII. Operare contro alla humanità, contro alla charità, contro alla religione..... I mezzi saranno sempre giudicati honorevoli.

deux livres, qui exposent une politique différente, ne renferment pas la même morale. En effet, le machiavélisme, c'est-à-dire la doctrine de la raison d'Etat, n'est pas particulière à telle forme de gouvernement; quoiqu'elle convienne merveilleusement à la tyrannie, elle peut se rencontrer aussi dans les démocraties et dans les oligarchies. La république de Venise ne pratiquait pas moins le machiavélisme que les tyrans de Milan; et nous allons voir que Machiavel donne aux démocrates les mêmes conseils qu'aux tyrans.

Voici d'abord, dans les *Discours sur Tite Live*, le principe même du machiavélisme : La fin justifie les moyens. Il s'agit du meurtre de Rémus par Romulus. « Il semblerait, dit-il, que les citoyens peuvent, à en juger d'après la conduite de ce prince, par ambition ou désir de commander, se défaire de leurs rivaux. Cette opinion serait fondée, si l'on ne *considérait la fin* que se proposait Romulus par cet homicide... Un esprit sage ne condamnera pas un homme supérieur *d'avoir usé d'un moyen hors de l'ordinaire pour l'important objet* de régler une monarchie ou de fonder une république. *Si le fait l'accuse, il faut que la fin puisse l'excuser. Un bon résultat excuse toujours le fait* : c'est le cas de Romulus. *La violence n'est condamnable* que lorsqu'elle est employée *pour mal faire*, et non *pour bien faire* (1). » D'après ces principes, Machiavel approuve le meurtre de Rémus par Romulus, celui de Titius Tatius; enfin il donne comme exemple Cléomène, roi de Sparte : « Il connaissait les hommes, dit-il; et par la nature de leur ambition, il jugea impos-

1) Disc. sur T. L. l. I, c. 9.

sible d'être utile à tous, s'il avait à combattre l'intérêt de quelques-uns; *aussi ayant saisi une occasion favorable, il fit massacrer les éphores et tous ceux qui pouvaient s'opposer à son projet,* et il rétablit entièrement les lois de Lycurgue (1). » Il est vrai que, dans ces divers exemples, il s'agit d'un but plus élevé que le pouvoir d'un homme : ici, la fondation d'une monarchie, là la réforme des mœurs et des lois dans une république. Mais les moyens sont toujours les mêmes, le fer et la trahison.

Ce n'est pas cependant sans quelque protestation de la conscience que Machiavel cite et approuve ces grands crimes, qu'il considère comme nécessaires en politique. Il a par instants quelques accents honnêtes, semblables à ceux que nous avons déjà remarqués dans le *Prince* : « De tels moyens, dit-il, sont cruels sans doute et destructeurs, je ne dis pas seulement des mœurs du christianisme, mais de l'humanité : tout homme doit les fuir, et préférer une condition privée à l'état de roi, aux dépens de la perte de tant d'hommes (2). » Ce sont là de nobles paroles, les seules peut-être où un cri sincère d'humanité s'échappe du cœur de Machiavel. Mais cette émotion ne dure pas longtemps; car il ajoute : « Cependant, s'il est quelqu'un qui ne puisse conserver le pouvoir par aucun moyen, et qui cependant ne veuille pas le perdre, ne pouvant choisir une meilleure manière d'agir, il faut nécessairement qu'il adopte celle-là. » Ainsi il reconnaît que ces moyens sont détestables : mais il ne laisse pas de les indiquer, comme ferait un méde-

(1) Disc. sur T. L. lb. ib. Voy. encore l'exemple de Cléarque tyran d'Héraclée, ch. 16, l. I.

(2) L. 1, c. 16.

cin, qui tout en condamnant l'empoisonnement, enseignerait cependant l'emploi du poison à ceux qui voudraient s'en servir.

Ce qui jette le plus grand jour sur les sentiments de Machiavel, c'est son mépris pour ceux qui ne savent être, comme il le dit, ni tout à fait bons, ni tout à fait méchants. Selon lui, la grandeur du crime en couvre la honte. Rien n'est plus curieux que le jugement qu'il porte sur un certain Baglioni, tyran de Pérouse, qui avait eu un instant Jules II entre les mains, et n'avait pas eu le courage de le tuer. « *Les gens sages* de la suite du pape, dit-il, ne pouvaient comprendre comment il avait laissé échapper la plus belle occasion de *s'acquérir une réputation éternelle*, *d'opprimer son ennemi en un instant et de s'emparer de la plus riche proie*... On en conclut que les hommes ne savent être ni parfaitement bons, ni *criminels avec grandeur*... Il n'osa pas saisir l'occasion qui se présentait d'exécuter une entreprise où chacun aurait admiré son courage, et qui *l'eût immortalisé*... Il eût commis enfin un crime dont *la grandeur eût couvert l'infamie*, et l'eût mis au-dessus des dangers qui pouvaient en résulter (1). »

Le second article du code de Machiavel, dans le livre du *Prince*, c'est la mauvaise foi. Nous retrouvons la même doctrine dans les *Discours sur Tite Live*. 1° Nécessité de la mauvaise foi chez un prince : « Xénophon, dit-il, démontre dans la vie de Cyrus, la nécessité de tromper pour réussir... Il n'en conclut pas autre chose sinon qu'un *prince qui veut parvenir à de grandes*

(1) Disc. T. L. I... c. 27. Cui grandezza havesse superato ogni infamia.

choses doit apprendre l'art de tromper (1). » 2° Nécessité de la mauvaise foi chez un peuple : « On voit que les Romains, même dans les commencements de leur empire, ont mis en usage la mauvaise foi : *Elle est toujours nécessaire à quiconque veut s'élever à* un plus grand pouvoir; *elle est d'autant moins blâmable qu'elle est plus couverte,* comme fut celle des Romains (2). » 3° Nécessité de la mauvaise foi pour les ennemis d'un prince : « Que ceux qui sont mécontents d'un prince emploient toute leur adresse à se concilier son amitié... Cette intimité assure d'abord votre tranquillité, *comme elle vous fournit les occasions les plus favorables de satisfaire vos ressentiments* (3). » Ce sont là assez de preuves pour établir que la morale des *Discours* est bien la même que la morale du *Prince*, que la perfidie est toujours l'arme de cette politique, et enfin que le véritable inventeur du machiavélisme, en théorie du moins, est bien Machiavel.

On a dit (4) que la politique de Machiavel a été mal comprise; que cette politique perfide, cruelle, déloyale qu'on lui reproche, il ne la conseille que dans un cas très-particulier, l'établissement d'une nouvelle domination : et c'est en effet une nécessité pour un prince nouvellement établi de se défendre par d'autres moyens que les princes héréditaires. Mais il serait injuste, dit-on, de voir là une doctrine générale, qui justifiât absolument et en toutes circonstances le mensonge et la per-

(1) L. II, c. 13. Un principe che voglia fare grancose à necessario imperare à ingannare.

(2) Ib. ib. La quale è meno vituperabile, quanto è più coperta.

(3) L. III, c. 2.

(4) Amelot de la Houssaye, préface de la traduction du Prince.

fidie. Ainsi, ce que nous considérons dans Machiavel comme une doctrine absolue, ne serait plus qu'un cas particulier de la casuistique politique.

Voici quelles raisons on peut faire valoir en faveur de cette opinion. C'est surtout dans le livre du *Prince* que l'on trouve l'exposé des principes machiavéliques. Or le *Prince*, il ne faut point l'oublier, ne traite que des principautés nouvelles et non des principautés héréditaires; et Machiavel fait lui-même expressément l'exception qu'on lui prête : « *Il suffit*, dit-il, *à un prince héréditaire* de ne point outre-passer l'ordre et les mesures établies par ses prédécesseurs, et de céder à propos aux événements... Le prince naturel, *ayant moins d'occasion et de nécessité de vexer ses sujets*, en doit être plus aimé : or, si des vices extraordinaires ne le font pas haïr, il est naturel qu'ils aient de l'inclination pour lui. » Tous les conseils qu'il donne ultérieurement semblent donc ne pas s'appliquer aux princes héréditaires : les princes nouveaux ayant plus de difficultés à se maintenir dans leurs Etats, ont nécessairement recours à des moyens moins ordinaires. Aussi quand il parle de ces moyens extrêmes, il ajoute : « *Mais cela est vrai surtout d'un prince nouveau*, qui ne peut guère éviter le reproche de cruauté, toute domination nouvelle étant pleine de dangers. » Il y a plus, la plupart des exemples cités par Machiavel, même dans les *Discours de Tite Live*, sont en général des princes nouveaux : par exemple, Romulus, Cléarque d'Héraclée, etc. De plus, nous trouvons dans les *Discours sur Tite Live*, des conseils excellents aux princes, et

(1) Prince, c. 2.

un plaidoyer admirable en faveur des grands monarques. « Que les princes se pénètrent donc de cette vérité, qu'ils commencent à perdre le trône dès l'instant même où ils violent les lois, où ils s'écartent des anciennes institutions, et où ils abolissent les coutumes sous lesquelles les hommes ont vécu si longtemps. Il est bien plus aisé de se faire aimer des bons que des mauvais, et d'obéir aux lois que de leur commander. Les rois qui voudront s'instruire de la manière de bien gouverner, n'auront que la peine de prendre pour modèle la conduite des bons princes, tels que Timoléon de Corinthe, Aratus de Sicyone, et plusieurs autres, dans l'exemple desquels ils trouvent autant de sécurité, de tranquillité et de bonheur pour celui qui gouverne que pour celui qui obéit... Les peuples, quand ils sont bien gouvernés, ne désirent aucune autre liberté (1). »

Nous pourrions répondre à cette objection que la doctrine de Machiavel fût-elle réduite à un seul cas, l'établissement d'une domination nouvelle, elle serait, il est vrai, moins condamnable, étant moins étendue, mais n'en serait pas plus justifiable en elle-même : car on ne voit pas pourquoi l'injustice serait plus permise à un prince nouveau qu'à un prince héréditaire. Mais, selon nous, le machiavélisme a une tout autre portée : il s'applique à toutes les situations politiques et à toutes les formes de gouvernement. Sans doute Machiavel n'a pas été jusqu'à dire qu'il faut toujours employer les mauvais moyens, et jamais les bons, qu'il faut cultiver le crime pour lui-même. Car alors sa doctrine ne serait pas seu-

(1) Disc. T. L. l. III, c. 15.

lement perverse, elle serait absurde : il dit seulement qu'il faut se servir des moyens injustes, si cela est utile. Or, il est de toute évidence que ces moyens sont plus utiles, plus nécessaires aux princes nouveaux qu'aux princes héréditaires. De là la différence que l'on a signalée. Que dit Machiavel? « Le prince naturel, *ayant moins d'occasion et moins de nécessité* de vexer ses sujets, en doit être plus aimé. » C'est donc parce qu'il n'en a ni l'occasion, ni la nécessité, qu'il n'opprime pas ses sujets? Supposez qu'il en trouve l'occasion et la nécessité, il devra le faire tout comme les princes nouveaux : car Machiavel ne distingue pas la conduite de l'un et de l'autre par les principes, mais par les occasions. Sa doctrine générale n'est donc pas démentie par cette apparente contradiction : elle en est au contraire confirmée.

J'ajoute que, quoiqu'il soit vrai que le livre du *Prince* est surtout consacré à l'instruction des princes nouveaux, cependant les maximes qui expriment la doctrine de l'auteur sont exprimées en termes tellement généraux, qu'elles dépassent évidemment le cas particulier d'où elles sont tirées. Dans le chapitre xv, l'auteur oppose sa politique aux politiques chimériques qui traitent de gouvernements qui n'ont jamais existé. Il résulte de cette opposition qu'il n'y a que deux sortes de politique : l'une idéale, et qui n'a pas d'application; l'autre positive, et c'est celle qu'il expose. S'il avait voulu circonscrire ses principes à un cas particulier, il l'aurait dit expressément, il aurait réservé les exceptions qu'il demande à la morale, pour ce cas unique, et ne se serait pas exprimé de cette manière générale : « Il y a

si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, que celui qui tient pour réel et vrai ce qui devrait l'être sans doute, mais malheureusement ne l'est pas, court à une ruine inévitable. » Cette maxime dans laquelle Machiavel est tout entier, contient évidemment une doctrine beaucoup plus générale que celle qu'on lui prête, et elle s'applique à tous les cas possibles de la politique. Le conseil d'unir la ruse à la force, de jouer à la fois le rôle du renard et celui du loup, et de manquer, quand il le faut, à ses engagements, n'est nullement limité par l'auteur du *Prince* à un prince nouveau. On peut voir d'ailleurs par les exemples mêmes de Machiavel, qu'il n'entend pas circonscrire à ce point sa doctrine. En effet Alexandre VI était un prince électif et non pas un prince nouveau : Ferdinand d'Aragon était un prince héréditaire. Louis XII, à qui il reproche de n'avoir pas su manquer à sa parole, l'était également : enfin dans les *Discours sur Tite Live* il loue les Romains eux-mêmes de leur mauvaise foi. Sa doctrine de la fraude et de l'infidélité dans les promesses est donc générale, et non limitée à un cas particulier.

Quant aux moyens extrêmes et violents, j'avoue qu'il les conseille surtout aux princes nouveaux, et non aux princes héréditaires. Mais il ne faudrait pas croire qu'il les interdît aux républiques. Ceci nous conduit à un point nouveau, assez peu remarqué, je crois : c'est qu'on trouve dans Machiavel toute la théorie du terrorisme révolutionnaire.

Le principe général de la politique de Machiavel, c'est que tout gouvernement nouveau, république ou monarchie, ne peut s'établir que par la terreur. C'est ce qu'il

explique de cette manière énergique et concise : « Qui s'élève à la tyrannie et ne fait pas périr Brutus, qui rétablit la liberté et qui, comme Brutus, n'immole pas ses enfants, ne se soutient que bien peu de temps (1). » Il critique vivement Soderini, qui, chargé du gouvernement de la république à Florence, après l'expulsion des Médicis, avait usé de modération à l'égard du parti vaincu et cru vaincre, à force de bonté et de patience, l'obstination de ces nouveaux fils de Brutus. « Ces scrupules, dit-il, étaient ceux d'un homme honnête et bon;... mais il fut dupe de son opinion; il ignora que la méchanceté ne se laisse dompter ni par le temps, ni désarmer par les bienfaits, et pour n'avoir pas su imiter Brutus, il perdit sa patrie, l'Etat et sa gloire (2). » Que ce soit le peuple, que ce soit un monarque qui l'emporte, il faut toujours marquer et confirmer son succès par « *quelque coup terrible porté contre les ennemis de l'ordre nouveau* (3). » Cette sévérité est surtout nécessaire dans l'établissement d'un gouvernement libre, qui en général se fait beaucoup d'ennemis et peu d'amis. « Pour parer à cet inconvénient il n'y a pas de remède plus puissant, plus vigoureux, plus sain et plus nécessaire que celui-ci : la mort des enfants de Brutus (4). »

Examinons de plus près ce que Machiavel entend par les enfants de Brutus. Selon lui, il n'y a pas de liberté sans égalité. Quels sont les ennemis de l'égalité? Ce sont

(1) Disc. T. L. III, c. III.

(2) Ibid, Ib.

(3) Ib., ib. è necessaria una essecutione memorabile contrà inimici delle conditione presenti.

(4) Ib. l. 1, c. XVI.

les gentilshommes ; et voici comme il les définit : « Je dirai que j'appelle ainsi *tous ceux qui vivent sans rien faire*, du produit de leurs possessions, qui ne s'adonnent ni à l'agriculture, ni à aucun autre métier ou profession. De tels hommes sont dangereux dans toute république et dans tout Etat. Plus dangereux encore ceux qui, outre leurs possessions en terre, possèdent des châteaux où ils commandent et des sujets qui leur obéissent. Le royaume de Naples, le territoire de Rome, la Romagne et la Lombardie, fourmillent de ces deux espèces d'hommes : *aussi jamais république, jamais Etat libre ne s'est formé dans ces provinces peuplées de ces ennemis naturels de toute société politique (perche tali generationi d'huomini sono al tutto nimici d'ogni civilità)*, Au contraire, les villes de la Toscane ont des formes, une constitution et des lois qui maintiennent leur liberté ; et cela vient de ce que, dans cette province, il y a très-peu de gentilshommes, et qu'aucun n'y possède de château (1). »

De ce principe, que la liberté est impossible sans l'égalité, Machiavel conclut « que quiconque veut établir une république dans un pays où il y a beaucoup de gentilshommes, ne peut réussir *sans les détruire tous* (2). » Cela n'est pas une idée fortuite chez Machiavel. Il y revient dans un autre ouvrage, dans son Discours sur la réforme du gouvernement de Florence, adressé au pape Léon X. « Pour fonder, dit-il, une république à Milan, où règne une grande inégalité de citoyens, *il faudrait détruire toute la noblesse* et l'abaisser sous le niveau

(1) Disc. T. L. l. I, LV.
(2) Ib. Ib. se prima non gli spegne tutti.

de l'égalité (2). » Enfin il cite l'exemple des républiques allemandes, qui ont dû la conservation de leur probité et de leur liberté à la haine déclarée qu'elles ont contre toute noblesse. « *Si par hasard,* dit-il, *quelque seigneur tombe entre leurs mains, elles le font périr sans pitié*, comme coupable de corrompre et de troubler leur Etat (3). »

L'inégalité engendre la corruption, et la corruption est la ruine de la liberté. Que faut-il faire pour maintenir la liberté ou la rétablir dans un Etat corrompu? C'est une entreprise extrêmement difficile, sinon entièrement impossible. La solution de Machiavel n'est autre chose que celle de la dictature révolutionnaire (4). « Les moyens ordinaires ne suffisent plus, ils nuisent même dans ces circonstances. Il faut recourir à des voies extraordinaires, à la violence, aux armes; il faut avant tout se rendre maître absolu de l'Etat, et pouvoir en disposer à son gré. » Mais tout en conseillant ce moyen extrême, Machiavel en fait voir, avec une pénétration admirable, tous les dangers. « Mais le projet de réformer un Etat dans son organisation politique, suppose un citoyen généreux et probe. Or, devenir par force souverain dans une république, suppose au contraire un homme ambitieux et méchant. Par conséquent, il se trouvera bien rarement un homme de bien qui veuille, pour parvenir à un but honnête, prendre des voies condamnables, ou un méchant qui se porte tout d'un

(1) Disc. sur la Réf. de la constit. de Florence.
(2) Disc. T. L. I. I, c. LV.
(3) Ibid. l. I, c. 18 tout entier.

coup à faire le bien, en faisant un bon usage d'une autorité injustement acquise. »

Nous venons de résumer en deux ou trois pages tout le code révolutionnaire : établir la terreur, détruire les nobles, se défaire de tous ses ennemis, et, dans certains cas, usurper le pouvoir suprême pour préparer la liberté par l'égalité. Telles sont les théories de Machiavel. On voit qu'il ne change pas de principes, soit qu'il conseille les peuples, soit qu'il conseille les tyrans. Ce n'est pas seulement aux usurpateurs, c'est encore aux républiques qu'il conseille les moyens violents et cruels. Il est vrai que ces moyens ont un but différent : ici le pouvoir d'un homme, là la liberté d'un peuple ; mais, au point de vue moral, ils sont tous de même espèce. Nous avons dans notre histoire deux grands crimes qui sont une sincère et rigoureuse application des doctrines de Machiavel : l'un monarchique, l'autre populaire, la Saint-Barthélemy et les massacres de Septembre. Machiavel eût approuvé l'un et l'autre : ils sont l'un et l'autre conformes à ces principes : « Il faut effrayer par quelque coup terrible les ennemis de l'ordre que l'on veut établir.... Il faut exercer la cruauté en une seule fois.... Une république ne peut s'établir sans détruire tous les gentilshommes, etc.... La grandeur du crime en couvre l'infamie. »

Il résulte de là une conséquence évidente : c'est que le terrorisme n'est qu'une des formes du machiavélisme. Le machiavélisme n'est pas seulement la politique tortueuse et empoisonnée des monarchies corrompues, c'est aussi la politique violente des démocraties sanguinaires. Ceux qui justifient ou excusent les crimes de la tyran-

nie, doivent apprendre qu'ils donnent par là gain de cause aux crimes populaires ; et ceux qui ont au fond de leur cœur une faiblesse qu'ils n'osent ni avouer ni repousser, pour les crimes du peuple, doivent ne pas oublier qu'en les justifiant ils raisonnent comme les tyrans. Vous qui aimez la liberté, n'écoutez pas ces fausses maximes : Qu'elle ne peut s'établir que par la terreur, qu'il faut faire peur au monde pour l'émanciper, que l'ère de l'humanité et de la fraternité doit être inaugurée par un baptême de sang? D'où viennent ces maximes? Elles viennent du xve siècle, le plus perfide des siècles, elles viennent de la patrie des tyrans; elles ont pour auteur le flatteur des Médicis, l'ami et l'admirateur de Borgia.

En suivant dans toutes leurs conséquences et leurs diverses applications les principes de la morale machiavélique, nous sommes entrés déjà assez avant dans la politique proprement dite. Mais il faut en reprendre les principes de plus haut.

On doit reconnaître que ce n'est pas dans les questions de politique abstraite et spéculative que la supériorité de Machiavel se manifeste. Il a peu pénétré dans ces sortes de problèmes; et il se contente d'emprunter à Polybe ses principales idées sur ce sujet. Ce qu'il dit de l'origine des sociétés et des gouvernements, de leurs formes, de leurs inconvénients, de l'ordre dans lequel ils se succèdent, est emprunté et presque traduit de Polybe; mais en général ces considérations abstraites tiennent peu de place dans ses livres, et paraissent peu convenir à la nature de son esprit.

Au contraire, il excelle dans ces problèmes de poli-

tique pratique, qu'éclaire l'expérience de l'homme d'Etat. Ses études sont des modèles admirables de psychologie politique. Il connaît les passions des princes et des peuples, comme un homme qui a servi une république et négocié avec des monarques. L'histoire romaine lui est une occasion de recueillir ses propres souvenirs, et de s'interroger sur les différentes conduites qui conviennent à des circonstances diverses; et il porte dans ces recherches une sagacité, une finesse et une force qui n'ont pas été surpassées. On ne s'étonnera point, en le lisant, que les politiques du XVI[e] siècle l'aient eu en si grande estime, et que quelques-uns, même des plus grands, le portassent toujours avec eux. Ils y trouvaient ce qu'ils cherchent avant tout, non des discussions de principes, mais des maximes pratiques, des réflexions sur les faits et des réponses à toutes les difficultés de leur état. Le chapitre des conspirations, dans les *Discours sur Tite Live*, avait plus d'intérêt à leurs yeux que les grandes et philosophiques méditations de la République de Platon sur les révolutions des États. Enfin, même lorsque Machiavel touche aux hautes questions de la science, il les traite encore par des faits, des exemples, des expériences visibles en quelque sorte, plus claires aux yeux du monde que les arguments des théoriciens.

Machiavel, dans ses considérations générales sur les gouvernements, établit, avec Polybe et Aristote, la supériorité des gouvernements pondérés sur les gouvernements simples; et il cite à l'appui de ce principe l'exemple de Sparte et celui de Rome (1). Mais il est dou-

(1) Disc. T. L. l. I, c. II.

teux que cette théorie ait jamais été autre chose chez Machiavel qu'une réminiscence de Polybe et des anciens. En effet, dans un autre passage de ses écrits il paraît se prononcer expressément contre ce genre de gouvernement : « Je dis qu'on ne peut assurer la constitution d'un Etat, qu'en y établissant une *véritable* république ou une *véritable* monarchie, et que tous les gouvernements *intermédiaires* sont défectueux. La raison en est évidente : il n'est qu'un moyen de destruction pour la monarchie, comme pour la république; pour l'une, c'est de descendre vers la république; pour l'autre, c'est de monter vers la monarchie; mais il y a un double danger pour les gouvernements intermédiaires; ils peuvent et descendre vers la république, et monter vers la monarchie : et de là naissent toutes les révolutions auxquelles ils sont exposés (1). » En général Machiavel n'a connu, pratiqué et décrit que deux sortes de gouvernements : la république et la tyrannie. L'Italie n'offrait guère autre chose à cette époque. Elle était alors dans l'état de l'ancienne Grèce, divisée en cités hostiles les unes aux autres, et tour à tour la proie des tyrans ou des démagogues. Si l'on songe que c'est là que Machiavel a appris la politique, on admirera que sur un tel théâtre, il ait pu trouver la matière d'observations si étendues, et qui portent si loin : mais on s'expliquera en même temps comment cette politique si pénétrante reste encore cependant assez étroite, et trouve difficilement son application dans des situations plus compliquées.

(1) Disc. sur la Réforme de la const. de Florence.

Quels que soient les reproches qu'ait encourus Machiavel, et nous ne les avons pas atténués, il est un mérite qu'on ne peut lui refuser : c'est une prédilection, et même une véritable passion pour la liberté. C'est là sans doute une charge de plus contre lui, puisqu'ayant aimé et connu la liberté, il a pu écrire le *Prince;* mais, si vous écartez cette comparaison, vous ne pouvez méconnaître dans les *Discours sur Tite Live* un noble écho des maximes fières de l'antiquité. Ce n'est plus un observateur froid et corrompu, c'est un citoyen qui parle, un tribun du peuple : sous l'empire de cette passion vraie et élevée, la parole de Machiavel s'élève à son tour, et l'on reconnaît l'homme qui écrivait à un ami ces mâles et éloquentes paroles : « Le soir venu, j'entre dans mon cabinet;... je mets des habits de ville et de cour, et vêtu convenablement, j'entre dans les anciennes cours des hommes antiques. Reçu d'eux avec bienveillance, je me repais de cette nourriture qui seule me convient, et pour laquelle je suis né. Je ne rougis donc point de m'entretenir avec eux, et de les interroger sur les motifs de leurs actions. Ils ont assez de bonté pour me répondre, et pendant quatre heures de temps, je n'éprouve aucun ennui, j'oublie toutes mes peines, je ne crains ni la pauvreté, ni la mort (1). »

Machiavel n'est pas un politique spéculatif. Aussi ne défend-il pas la liberté politique par des raisons abs-

(1) Il est à regretter que ces belles paroles soient extraites de la lettre même où il avoue qu'il a composé le *Prince*, pour plaire aux Médicis et en obtenir de l'emploi. Peut-être, en écrivant à Vettori, ambassadeur des Médicis à Rome, n'a-t-il voulu parler que d'un livre qu'il savait devoir lui plaire, et il s'est tu sur les Discours sur Tite Live, où il déposait, nous aimons à le croire, ses meilleurs et ses plus sincères sentiments.

traites et philosophiques, mais par des raisons tirées de l'expérience. L'expérience démontre, selon lui, qu'un État n'accroît sa richesse et sa puissance que sous un gouvernement libre, que l'on ne veut le bien général que dans les États populaires, que la liberté des mariages y développe la population, que la sécurité des biens et des personnes rend les unions plus nombreuses et plus fécondes. « Chaque citoyen s'empresse d'accroître et d'acquérir un bien qu'il est assuré de conserver ; et tous, à l'envi les uns des autres, travaillent au bien général par là même qu'ils s'occupent de leur avantage particulier... Le contraire arrive sous le gouvernement d'un prince : le plus souvent son intérêt particulier est en opposition avec celui de l'État. Aussi un peuple libre est-il asservi, le moindre mal qui puisse lui arriver, sera d'être arrêté dans ses progrès, et de ne plus accroître ni sa richesse, ni sa puissance ; mais le plus souvent il ne va qu'en déclinant (1). »

Machiavel ne tarit pas sur la comparaison des gouvernements libres et populaires et des gouvernements absolus : et il donne sur tous les points l'avantage aux premiers. Cependant le préjugé est en général contre le peuple et pour les princes. D'où vient cela ? « C'est que tout le monde a la liberté de dire du mal du peuple, même au moment où il domine avec le plus d'empire, au lieu que ce n'est qu'avec la plus grande circonspection et en tremblant qu'on parle mal d'un prince (2). » Machiavel est plein d'admiration pour la clairvoyance

(1) Disc. T. L. l. II, c. II.
(2) Ibid. l. I, c. LVIII.

et le bon sens du peuple : « Ce n'est pas sans raison, dit-il, que l'on a appelé la voix du peuple, la voix de Dieu. On voit l'opinion publique pronostiquer les événements d'une manière si merveilleuse qu'on dirait que le peuple est doué de la faculté occulte de prévoir les biens et les maux (1). » Il est vrai, et Machiavel le reconnaît, que le peuple trompé par de fausses apparences désire souvent sa propre ruine (2). C'est ce qui a fait dire à Dante qu'on entend bien des fois le peuple dans l'ivresse s'écrier : « Vive notre mort, périsse notre vie! » Mais qui est-ce qui trompe le peuple? Ce sont les apparences de grandeur et de magnanimité que présentent les entreprises. Il aime tout ce qui est hardi et d'un intérêt présent. Mais en général, il se trompe peu, et surtout il se trompe moins qu'un prince entraîné par ses passions, et égaré par ses favoris. Qu'on les compare dans le choix des magistrats. C'est une chose sur laquelle le peuple ne se trompe jamais, ou s'il se trompe, c'est bien moins souvent que ne le ferait un petit nombre d'hommes, ou un seul. Parviendra-t-on jamais à persuader au peuple d'élever aux dignités un homme infâme et de mœurs corrompues? Et cependant quels moyens aisés de le persuader à un prince? L'exemple de Rome est admirable : pendant plusieurs centaines d'années, parmi tant d'élections de tribuns, de consuls, il n'y eut peut-être pas quatre choix dont on eut à se répentir (3). Machiavel prévoit l'objection que l'on peut tirer de l'exemple des républiques anarchiques et cor-

(1) Ibid. Ib.
(2) Ibid. l. I, c. LIII.
(3) Ib. l. I, c. XLVII.

rompues ; mais il dit avec raison qu'il ne faut comparer les républiques corrompues qu'aux princes corrompus, et les princes sages qu'aux républiques sages : « En somme les gouvernements populaires et les monarchies, pour avoir une longue durée, ont eu besoin les uns et les autres d'être liés et retenus par des lois. Un prince qui n'a pour règle que sa propre volonté est un insensé. Un peuple qui peut faire tout ce qu'il veut n'est pas sage. Mais si vous comparez un prince et un peuple liés et enchaînés par des lois, vous verrez toujours plus de vertus dans le peuple que dans le prince. Si vous les comparez tous les deux affranchis de toute contrainte des lois, vous verrez moins d'erreur dans le peuple que dans le prince : ses torts seront moins grands, il sera plus facile d'y remédier (1). »

Machiavel compare encore les républiques et les princes sous le rapport de l'ingratitude (2). Il y a, dit-il, deux causes d'ingratitude : l'avarice ou la crainte. Le premier motif est déshonorant. Car refuser un bienfait, pour ne point se dépouiller soi-même, à celui qui l'a mérité et qui vous a servi, est une faute qui n'a point d'excuse; elle est cependant très-commune chez les princes, beaucoup moins chez les peuples. La crainte est un motif plus excusable d'ingratitude. Lorsqu'un personnage s'est élevé dans l'État par de grands services, le prince doit craindre qu'il ne lui dispute l'empire, et le peuple qu'il ne lui ravisse la liberté : de là une cause d'ingratitude, aussi fréquente parmi les princes que parmi les peuples, et dont les monarchies,

(1) Ibid. l. I, c. LVIII.
(2) Ib. ib. c. XXIX et XXX.

comme les républiques, offrent également des exemples. Et même, si vous considérez la République romaine, y eut-il jamais un peuple moins ingrat que les Romains? Ils le furent envers Scipion, mais sur l'avis du grand Caton lui-même, qui déclara qu'une république se vante faussement d'être libre, quand un citoyen y est redoutable aux magistrats.

Pour la fidélité aux alliances, elle est mieux observée par les républiques que par les monarques (1). Le plus petit intérêt décide souvent un prince à manquer aux traités : en général, une république dont les mouvements sont plus lents, s'y résout plus difficilement : il lui faut de fortes raisons pour cela, et même les plus fortes ne l'y déterminent pas toujours, comme le prouve l'exemple de Thémistocle dans l'assemblée d'Athènes.

Machiavel reconnaît encore deux avantages aux républiques sur la monarchie. Le premier, c'est de fournir par son système électif une succession de grands hommes qui maintiennent l'État, tandis que dans les gouvernements héréditaires, un ou deux princes faibles et méchants suffisent pour tout détruire : « S'il suffit, dit-il, de deux hommes de talent et de courage pour conquérir le monde, comme le prouve l'exemple de Philippe et d'Alexandre, que ne doit pas faire une république qui, par le mode des élections, peut se donner non-seulement deux hommes de génie, mais des successions de pareils hommes à l'infini? Or, toute république bien constituée doit produire une pareille succes-

(1) Ibid. l. I, c. xx.

sion (1). » Le second avantage des républiques sur les monarchies, c'est la facilité de se plier aux changements des temps, grâce à la variété et à la différence de génie de leurs citoyens (2). Un homme change difficilement son système de conduite : d'abord, parce qu'on résiste rarement à la pente de son naturel, et en second lieu, parce que, si l'on a réussi par un moyen, on croit qu'on réussira toujours en continuant à l'employer. Mais il faut changer de méthode avec les temps : c'est l'avantage des républiques.

La conclusion politique de cette comparaison, c'est que les princes valent mieux pour fonder, les républiques pour conserver et agrandir (3). Pour fonder, il faut être seul; l'unité de pouvoir est indispensable pour établir une constitution et des lois fondamentales. Mais la liberté est nécessaire pour conserver et agrandir. Un prince peut détruire ce qu'un prince a élevé. Mais pour qu'une république laisse périr les institutions qu'elle a adoptées, il faut un accord de volontés difficile à obtenir. De plus la liberté donne aux peuples l'élan, le courage, l'amour de la patrie. De là les merveilles qu'ont accomplies les républiques de l'antiquité, Athènes, Rome, une fois débarrassées de la tyrannie.

Il y a beaucoup de vérité sans doute dans cette discussion : cependant, elle n'est pas à l'abri de toute objection. Cette méthode n'est pas rigoureuse : à des exemples on peut opposer des exemples, et des généralités à des généralités. Par exemple, lorsque Machiavel affirme que les peuples sont plus persistants dans leurs idées que les

(1) Ib. ib. c. LIX.
(2) Ib. l. III, c. IX.
(3) L. I, c. IX et LVIII.

monarques, on peut lui demander s'il n'y a pas dans les monarchies autant et quelquefois plus de traditions que dans les républiques. La monarchie française, pour en citer une que Machiavel connaissait bien, et dont il savait apprécier la politique, a montré pendant plusieurs siècles une suite d'idées comparable à la ténacité du sénat romain. Il est d'ailleurs bien difficile de mesurer et de peser le nombre de fautes commises dans les différentes espèces de gouvernements. Il manque donc quelque chose à la démonstration de Machiavel, c'est la supériorité morale des gouvernements libres sur ceux qui ne le sont pas. A égal mérite, l'un vaut mieux que l'autre, par cela seul qu'il est libre. Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas des gouvernements absolus qui soient préférables à des gouvernements libres, si les uns sont raisonnables, et si les autres ne le sont pas. Ce n'est pas à dire encore que la forme républicaine soit essentielle à la liberté, ou le despotisme à la forme monarchique : car il y a des républiques tyranniques, comme celle de Venise et celle de 93, et il y a des monarchies libérales comme celle d'Angleterre. Enfin si l'on voulait traiter à fond la question soulevée par Machiavel, il faudrait entrer dans beaucoup de distinctions et de nuances, qu'il n'a pu connaître, parce que son expérience était trop étroite, et s'élever à des principes qui manquent totalement à sa philosophie.

Quoi qu'il en soit, le point essentiel pour nous, c'est que dans cette discussion Machiavel a une opinion : il est pour la liberté et pour le peuple, contre le despotisme et contre les princes. Il est plutôt partial qu'indifférent. Il cherche à prouver que la liberté est bonne, que le peuple

vaut mieux que les princes, la forme populaire que la forme monarchique. Ce n'est pas seulement un observateur qui constate, un empiriste qui donne des préceptes; c'est un républicain, c'est un homme qui a une préférence, une passion juste ou injuste. C'est là une différence essentielle entre les *Discours sur Tite Live*, et le livre du *Prince*, et sur ce point Rousseau a raison. Dans le *Prince* en effet, il dit bien comment il faut s'y prendre pour être un tyran, mais non pas qu'il soit bon d'être un tyran, il n'a pas même un mot d'éloge en faveur de la tyrannie; il lui fait la leçon, sans l'aimer, sans l'approuver, sans la condamner; il admire l'art dans un grand tyran, César Borgia; il le donne comme modèle à ceux qui voudront l'imiter; mais rien de plus. Dans les *Discours sur Tite Live*, il plaide une cause, celle des bons peuples : dans le *Prince*, il endoctrine les mauvais monarques. Je le crois sincère de part et d'autre, en ce sens qu'il admirait sincèrement un tyran habile, et croyait sincèrement aux moyens qu'il donnait de l'imiter. Mais dans les *Discours* il est passionné, et dans le *Prince* il est indifférent. Différence importante qui explique l'erreur de Rousseau, et qui nous fait faire un pas dans l'appréciation de Machiavel.

C'est ici le lieu de revenir sur les doctrines politiques du *Prince*, dont nous n'avons examiné encore que les doctrines morales. Si l'on ne consultait que le titre du livre, on pourrait croire que c'est un traité sur la monarchie. Mais on voit, dès les premiers chapitres, que l'auteur retranche une partie considérable, et la plus importante du sujet, les monarchies héréditaires. Il ne

s'agit pas de rechercher les principes et les règles du gouvernement dans une grande monarchie telle que celle de France ou d'Espagne. Le seul problème traité est celui-ci : comment s'établir ou se maintenir dans une principauté nouvelle? Question pleine d'intérêt pour l'Italie du xve siècle, qui ne se composait guère que de deux sortes d'États : 1° d'États soumis à des princes nouveaux, qui chaque jour naissaient, succombaient, renaissaient, tels que les Médicis, les Sforze, les Borgia, et d'autres beaucoup moins célèbres : car les mêmes révolutions avaient lieu jusque dans les plus petites cités, Machiavel en donne de nombreux exemples; 2° de provinces conquises, perdues, reconquises, disputées entre les souverains étrangers et les souverains du pays, telles que le Milanais et le royaume de Naples. De là deux problèmes : 1° Comment conserver des provinces conquises et ajoutées à un Etat ancien? 2° Comment s'établir et se maintenir dans une souveraineté toute nouvelle? Machiavel traite ces deux problèmes, mais particulièrement le second.

Rien ne témoigne mieux des changements d'idées et des changements politiques, qui s'étaient introduits en Italie du xiiie au xve siècle, que l'opposition du *Prince*, de Machiavel, et du *de Monarchia*, de Dante, ouvrages composés l'un et l'autre par un Italien, par un Florentin, et, à ce qu'il semble, sur le même sujet. Je ne parle pas de la différence des méthodes : d'une part la méthode syllogistique, de l'autre la méthode expérimentale : ici l'autorité d'Aristote, là l'autorité de l'histoire et des exemples contemporains. Mais, quant au fond, quelle

différence plus profonde encore! Dante plaide la cause d'une monarchie universelle, éternelle, de droit divin, qu'il prétend s'être perpétuée sans interruption des empereurs romains aux empereurs d'Allemagne : et cette monarchie de l'Empire, il l'oppose à une autre monarchie, celle de l'Église, réclamant pour la première la souveraineté temporelle, et ne réservant à la seconde que la souveraineté spirituelle. Au temps de Machiavel, tout a changé de face; tout s'est morcelé, brisé. Au lieu de ce grand rêve de l'empire romain, trois ou quatre grandes monarchies, et en Italie, une infinité de petites principautés, plus ou moins fragiles, victimes des révolutions, des usurpations, des conquêtes, entre lesquelles la papauté déchue elle-même de ses prétentions à la monarchie universelle, n'aspirait plus qu'à se faire une place, un territoire, et à lutter de prépondérance avec la république de Venise ou de Florence, et le duché de Milan. Dans le *Prince*, expression fidèle de cette époque, pas un mot d'allusion à ces prétentions de monarchie universelle, à ces rivalités de l'Église et de l'Empire, ces grands problèmes du moyen âge, remplacés maintenant par ce problème unique : Comment un prince doit-il s'y prendre pour usurper et conserver le pouvoir dans un État ?

Quoique ce problème paraisse surtout inspiré à Machiavel par l'histoire de son temps, il soulève une question bien plus générale, celle de l'origine des gouvernements princiers. A quelle condition une monarchie est-elle légitime? C'est ce que Machiavel n'entreprend pas d'examiner. Il ne cherche pas quels sont les moyens justes et bons de s'élever au pouvoir et de s'y main-

tenir, mais seulement quels sont ceux qui réussissent le mieux, et quelles sont les chances de chacun d'eux.

Les politiques anciens distinguaient deux origines du pouvoir royal : la violence ou le consentement du peuple. Ils appelaient du nom de tyrannie le pouvoir conquis par la force, et réservaient le nom de royauté à celui qu'accompagnait le suffrage populaire, et qui se transmettait par l'hérédité. Machiavel reconnaît bien ces différentes origines, mais il n'y attache pas les mêmes idées. Il distingue d'abord deux manières d'arriver à la souveraineté : les talents et le courage, ou bien la fortune et les secours d'autrui (1). Comme exemples du premier cas, il cite les grands fondateurs d'empires : Moïse, Cyrus, Thésée, Romulus. Comme exemple du second cas, il cite particulièrement César Borgia, et c'est là que se place l'apologie de ce prince, donné comme modèle à tous ceux « qui, par fortune ou par les armes d'autrui, sont arrivés à la souveraineté. » Il discute les avantages, mais non le droit de ces divers moyens d'élévation. Dans le premier cas, il est vrai, il ne cite que de grands hommes, et des fondateurs d'empire; mais il rapporte tout l'honneur à leur habileté et à leur courage, et ne fait pas mention des grandes choses qu'ils ont faites. Délivrer les Hébreux du joug des Égyptiens, et les conduire à travers mille dangers jusqu'à la terre promise, affranchir les Perses de la servitude et fonder un grand empire, rassembler des bourgades éparses en une seule cité et lui donner des institutions et des lois, subjuguer un peuple de bandits, et

(1) Le Prince., c. VI et VII.

fonder un peuple de conquérants, d'aussi grandes entreprises élèvent Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée, au-dessus des princes ordinaires, et la souveraineté se trouve justifiée en eux, d'une part par la volonté des sujets, et de l'autre par la grandeur des résultats. Pour Machiavel, il n'y voit autre chose que l'art de conquérir la souveraineté et de la conserver. Il admire ces grands hommes, comme il admirerait des usurpateurs habiles.

Machiavel fait une seconde distinction. Il distingue encore deux moyens de s'élever à la souveraineté : le crime, et le consentement des citoyens (1). N'était-ce pas le cas ou jamais de distinguer le pouvoir légitime de celui qui ne l'est pas, et d'établir enfin quelques degrés de justice dans l'origine du gouvernement ? Voyons comme il parle de ces deux manières de s'élever : « Je vais citer deux exemples du premier moyen, l'un ancien, l'autre moderne : *sans entrer dans l'examen de ce qu'ils ont de juste ou d'injuste*, je pense qu'ils suffiront à ceux qui *désireraient* les imiter, si l'occasion les y forçait. » Ainsi, il n'est jamais question du droit qui fait qu'un pouvoir est légitime, mais uniquement des moyens de l'établir.

Quant au second moyen, c'est-à-dire le consentement des sujets, voici comment il s'exprime : « Mais pour en venir à un autre point, on peut devenir prince de son pays par la faveur de ses concitoyens et sans employer la violence et la trahison. C'est ce que j'appellerai principauté civile. Il n'est pas nécessaire pour y arriver

(1) Ibid. c. VIII.

d'avoir un mérite rare, ni un bonheur extraordinaire, mais seulement une heureuse astuce (1). » Ainsi non-seulement Machiavel ne fait pas remarquer le caractère légitime de cette élévation par le consentement populaire, mais il le corrompt et l'altère, en le rapportant à l'astuce Ce n'est plus alors qu'un mode d'usurpation comme les autres, plus commode, moins cruel, mais aussi peu louable : ce n'est plus un sage, un citoyen honnête, appelé par la faveur de ses concitoyens à leur donner des lois, un Solon, un Timoléon : c'est un tyran habile qui asservit ses concitoyens avec adresse, au lieu de les opprimer avec cruauté, un Pisistrate, un Cromwell.

On a essayé d'expliquer d'une manière assez favorable à Machiavel la théorie du *Prince*. S'il consent à mettre entre les mains d'un homme tous les pouvoirs, c'est que voyant l'état d'anarchie de son temps, il a cru à la nécessité d'un pouvoir fort, qui maintînt partout la justice civile et l'égalité. Il aurait renoncé à la liberté, parce qu'elle ne produisait que la discorde, et il demandait au despotisme la sécurité et la grandeur de l'État. En un mot, la théorie de Machiavel ne serait autre que celle qu'ont mise en pratique parmi nous, les Philippe le Bel, les Louis XI, les Richelieu ; et, quoique ces grands politiques soient fort loin d'être irréprochables, on ne peut nier qu'ils n'aient été très-utiles au pays, et qu'ils ne l'aient servi avec éclat. Ainsi entendue, la politique de Machiavel, fort répréhensible sans doute quant à la morale, n'en aurait pas moins un véritable cachet de grandeur.

(1) Ibid. c. IX.

Quoique cette explication soit assez spécieuse, et ne soit pas sans vérité, nous la croyons encore beaucoup trop complaisante : c'est attribuer au *Prince* beaucoup plus d'étendue et de profondeur qu'il n'en a réellement. On trouve bien à la vérité quelques indications d'une telle doctrine dans les *Discours sur Tite Live;* mais dans le *Prince* il n'y en a pas trace. Dans les *Discours sur Tite Live*, Machiavel justifie les crimes politiques par le bien public; par exemple, lorsqu'il excuse le meurtre de Rémus, il dit expressément que ce meurtre ne doit pas autoriser tout homme à agir ainsi pour s'élever au pouvoir : ce qui couvre la faute de Romulus, c'est la grandeur du résultat; c'est la fondation d'un empire. Si Cléomène massacre les éphores de Sparte, c'est pour rétablir les lois de Lycurgue; c'est donc pour faire une grande réforme. Il parle encore de s'emparer du pouvoir dans une république, pour y régénérer la liberté et l'égalité : en un mot, la politique des *Discours* est immorale; mais elle a toujours un but; et ce but, c'est la grandeur de l'État.

Dans le *Prince* au contraire, le seul but dont il soit question, c'est la grandeur du prince. Tous les conseils que Machiavel donne sont sous cette forme : « Si le prince veut se maintenir... » Le seul problème traité est donc de savoir comment un pouvoir usurpé peut se conserver. Dans l'exemple de César Borgia, l'auteur nous fait admirer tous les moyens qu'il a employés pour mettre la fortune de son côté : la preuve qu'il a bien agi, c'est que la Romagne lui a été fidèle pendant un mois. Donc son seul but était de s'assurer de la fidélité de la Romagne. Quand il parle d'Agathocle, il dit qu'il

s'est fait pardonner devant Dieu et devant les hommes, parce que sa cruauté a été bien employée. Or, qu'est-ce qu'une cruauté bien employée? C'est celle qui s'exerce en une seule fois : pas un mot du bien public, ni de justice, ni d'égalité. Il est vrai que Machiavel nous dit que César Borgia avait établi une justice exacte sous un homme recommandable. Mais ce n'est là, aux yeux de Machiavel, qu'un des moyens employés par ce prince; ce n'est point un but. Ainsi encore Machiavel conseille au prince d'éviter la haine et le mépris, de s'appuyer sur le peuple et non sur les grands : ces divers moyens, quoique meilleurs que les autres, ne sont toujours que des moyens. Le seul but est la conservation du pouvoir : c'est là toute la politique du *Prince* : c'est trop de complaisance que d'y voir autre chose.

Si l'on ne peut voir dans le *Prince*, à quelque point de vue qu'on se place, un livre de politique libérale, faut-il y voir au moins un livre de politique patriotique? Telle est la dernière explication trouvée en faveur de Machiavel. L'objet principal de ses pensées, a-t-on dit, était l'indépendance de l'Italie. Il voyait l'Italie envahie de toutes parts par les étrangers, et succombant par ses propres divisions : il crut que le seul remède était dans l'unité, et l'unité sous une famille puissante. Les Médicis étaient là. Machiavel compta sur eux pour sauver son pays; et dans l'intérêt de la patrie, il sacrifia la liberté.

Il y a encore là quelque chose de vrai, mais d'exagéré. On ne peut refuser à Machiavel le patriotisme, comme on ne peut lui refuser l'amour de la liberté : ces

deux grandes passions sont ses excuses. Sans aucun doute, la question de l'indépendance l'a fortement préoccupé. Dans la disgrâce, loin de toute affaire, dans ses lettres si vigoureuses à Vettori, l'ambassadeur des Médicis à Rome, il donne les conseils les plus sages et les plus habiles pour tâcher de nouer en Italie des ligues qui résistassent à l'étranger. Un de ses problèmes favoris, l'un de ceux qu'il a traités avec le plus d'amour, et où on peut l'admirer sans réserve, c'est la formation d'une armée nationale. Il y revient à plusieurs reprises, et dans les *Discours sur Tite Live* (1), et dans le *Prince* (2); et enfin, il en fait l'objet d'un ouvrage spécial, son *Traité sur l'art militaire*. Il combat de toutes ses forces la plaie des mercenaires, par laquelle périssait l'Italie. Enfin, sur ce point, il est fidèle à lui-même, il ne se dément jamais : c'est un patriote. C'est ce sentiment qui donne tant de grandeur au dernier chapitre du *Prince*. Cette invitation aux Médicis de sauver l'Italie part d'une âme convaincue, et qui était évidemment capable de sentiments élevés. Tout cela est vrai, et l'on voit que nous n'atténuons pas le patriotisme de Machiavel ; mais est-ce là enfin une interprétation du *Prince?* nous ne le pensons pas.

Il y a dans le *Prince* quelques nobles accents de patriotisme; et en même temps le *Prince* est le manuel de la tyrannie. Il n'y a entre ces deux choses aucun lien nécessaire. J'avoue que Machiavel a aimé sa patrie; mais rien ne me prouve que se soit pour cela qu'il ait conseillé aux princes de son temps l'imitation de César

(1) L. I, c. XXI, et l. II, c. XVI, XX.
(2) Le Princ. c. XII, XIII, XIV.

Borgia. Qu'importe que le dernier chapitre du *Prince* soit une exhortation en faveur de la patrie italienne? ce n'est là qu'une péroraison éloquente, qui ne change rien à l'esprit du livre. Dans les chapitres vraiment essentiels de l'ouvrage, Machiavel indique-t-il ce lien entre les moyens qu'il propose et la fin qu'on lui prête? Nullement. Lorsqu'il explique lui-même le sujet de son livre, nous entretient-il de l'unité et de l'indépendance de l'Italie? En aucune façon. Son seul objet est de nous expliquer comment on s'élève et on se maintient dans une principauté nouvelle. Supposez que l'indépendance de son pays fût sa véritable préoccupation, quelle politique conseille-t-il? Massacrer les ennemis de son pouvoir, et violer les traités. Il faut avouer que c'est là un patriotisme peu inventif, et des moyens de délivrance assez peu efficaces. Il est vrai qu'il a parlé de la formation d'une armée nationale : c'est un point que nous concédons; mais enfin ce n'est qu'un point particulier; et cela ne suffit point pour changer le sens de tout l'ouvrage.

Il reste enfin, comme dernier refuge, aux partisans de Machiavel, l'opposition des maxime des *Discours sur Tite Live*, et du *Prince*, les unes libérales, les autres favorables à la tyrannie. Un même homme, dit-on, peut-il avoir soutenu à la fois le pour et le contre? Il faut donc que le *Prince* soit une feinte. Mais un esprit difficile, et disposé à la méfiance envers la nature humaine, méfiance dont Machiavel n'aurait pas le droit de se plaindre, puisqu'elle est le principe de ses écrits, un tel esprit ne pourrait-il pas demander s'il y a plus de sincérité dans les *Discours sur Tite Live* que dans

le livre du *Prince?* Mais sans pousser la sévérité jusqu'au point où elle deviendrait injustice, on peut dire que Machiavel est avant tout un publiciste empirique, qui ne s'intéresse qu'aux moyens. Comment se saisir du pouvoir? Comment le conserver? Comment établir la liberté? Comment la maintenir? Comment agrandir un Etat? Comment le défendre? Tels sont les problèmes qui le séduisent, et dans la solution desquels il déploie une finesse et une profondeur sans égales. Il serait très-injuste de vouloir mesurer son génie, à l'analyse que nous avons donnée de ses doctrines. Car, nous n'avons pu résumer que les idées générales qui sont fausses, et nous avons dû laisser de côté les idées particulières, qui sont les plus nombreuses, et où il déploie toute sa force. C'est par là qu'il plaît aux politiques. Il leur donne des maximes *utiles*, et c'est ce qu'ils goûtent le mieux : « Tout homme qui connaît le monde, dit M. Mac-Aulay, dans l'article déjà cité, sait qu'ordinairement il n'y a rien de plus inutile qu'une maxime générale... Mais les préceptes de Machiavel sont dans une catégorie très-différente; et c'est selon nous en faire le plus grand éloge, que de dire qu'ils peuvent être d'une utilité incontestable dans beaucoup de circonstances de la vie réelle. »

L'originalité philosophique de Machiavel consiste à avoir introduit dans la politique ce que l'on peut appeler la logique pratique, c'est-à-dire, la méthode même avec laquelle on juge dans la vie les hommes et les événements. Cette méthode s'arrête-t-elle à la superficie, elle est le bon sens; va-t-elle plus loin, elle est la pénétration; va-t-elle jusqu'aux causes les plus cachées,

elle est la profondeur. En général elle est un raisonnement rapide, qui conclut de ce qu'elle voit à ce qu'elle ne voit pas, à l'aide de la comparaison et de l'analogie. C'est une induction, mais une induction qui s'ignore, qui ne se soumet point à des règles, qui ne connaît pas les lenteurs de la méthode scientifique : car dans la vie, il faut juger vite, et l'on se passe d'une parfaite exactitude pour atteindre plus tôt à l'à peu près. Or, jusqu'au temps de Machiavel, la politique, comme la morale, avait toujours été traitée par la logique des écoles, logique pleine d'embarras, d'inutilités, de distinctions artificielles, et à laquelle manquait absolument le suc et le nerf de la réalité. Machiavel rendit à la politique le même service que Dante à la poésie : il la traduisit en langue vulgaire. Le premier, il traita de la politique réelle, et substitua l'étude et l'analyse des faits à la discussion des textes, et à l'argumentation *à priori*.

La méthode de Machiavel avait les avantages et les inconvénients de cette sorte de logique, qui juge plus qu'elle ne raisonne, et qui devine plus qu'elle n'observe. Elle considère plutôt ce qui est, que ce qui doit être : elle prend pour règle l'exemple et l'usage, plus que la conscience, et s'intéresse plus au choix des moyens employés pour obtenir un résultat, qu'à la valeur morale du but poursuivi. C'est là une des causes de l'immoralité que nous avons relevée dans Machiavel. Il parlait et il raisonnait comme le vulgaire, avec plus de profondeur, et non pas avec plus de hauteur et de pureté morale. On le comprend d'ailleurs, lorsque le bon sens pratique, lorsque la logique familière commence à se sentir assez forte pour évincer et remplacer la logique

de convention, elle écarte comme un joug toutes les idées de l'école; or les idées morales ont toujours eu pour privilége d'être défendues par l'école contre le monde. Comme elles sont plus claires à ceux qui vivent dans la retraite qu'à ceux qui vivent parmi les hommes, comme il est plus facile de les comprendre et de les admettre en théorie que de les pratiquer, comme elles supposent toujours un certain esprit de respect, de là vient que les savants, qui vivent en général dans l'abstraction, dans la solitude, dans le respect, se font les patrons des idées morales, et les couvrent ainsi d'une sorte de vernis pédantesque, qui leur nuit auprès du monde; de là vient que la logique du monde, lorsqu'elle s'émancipe du joug de l'école, s'affranchit en même temps des idées morales, et les traite volontiers avec dédain : de même que l'enfant qui pendant longtemps n'a jugé qu'à l'aide de son maître, lorsqu'il commence à sentir en lui-même la puissance de juger seul, rejette tout ce qu'on lui a appris, bon ou mauvais, et met une certaine fierté à fouler aux pieds les principes qu'il respectait le plus.

Il s'est passé, à ce qu'il semble, un phénomène analogue au xve siècle. Jusque-là, l'esprit humain n'avait connu d'autre manière de penser que la logique de l'école. Je sais que malgré ce joug, de grandes luttes cependant avaient eu lieu, et que des doctrines hardies s'étaient fait jour, mais toujours dans le sein de l'école, et par ceux-là seuls qui savaient manier l'instrument commun. Mais lorsque l'esprit humain sentit qu'il pouvait marcher seul, lorsque l'exemple des grands écrivains de l'antiquité eut répandu une autre manière,

plus grande et plus libre, de penser et de raisonner, la politique scholastique fut renversée de fond en comble : les questions générales furent morcelées, brisées en une infinité de questions particulières; le but disparut devant les moyens, et le droit devant le fait : la religion et la morale s'évanouirent dans un commun naufrage; et la logique laïque, victorieuse de la logique officielle, inaugura son entrée sur la scène de la philosophie politique par le machiavélisme.

Au reste, cette révolution n'a eu lieu dans la science, que parce qu'elle avait eu lieu dans les faits. L'habileté des souverains, la pénétration, la sagesse ou l'artifice, en un mot, l'art de tirer parti des événements par tous les moyens possibles, avait succédé à la violence ouverte qui avait été l'arme universelle du moyen âge; à la générosité qui accompagnait parfois la violence, et à la piété naïve qui la corrigeait, les princes du xve siècle substituèrent une prudence peu scrupuleuse qui opposait la ruse à la force, et quelquefois à la ruse elle-même. C'est l'esprit de ce temps dont les héros sont Louis XI, Ferdinand d'Aragon, Gonsalve de Cordoue, etc. C'était sans doute une application peu noble de l'intelligence, mais enfin un témoignage de l'empire nouveau et croissant de l'esprit et de la pensée dans la sphère politique. Machiavel fut l'écho de ces principes, et l'interprète de cette importante révolution.

Au reste, quoique la méthode de Machiavel soit en germe la méthode d'observation et d'expérience, on peut dire cependant qu'il ne l'a pas encore appliquée d'une manière suffisamment scientifique. Si l'on ne considère que son esprit, il en est peu qui lui soient supé-

rieurs : c'est un génie mâle, net, plein de finesse et de fermeté, et d'une pénétration admirable. Mais sa méthode est très-imparfaite. Il ne classe pas les problèmes ; il ne les subordonne pas les uns aux autres ; il tâtonne souvent dans la solution ; il ne groupe pas suffisamment les faits ; il en rassemble souvent qui ne sont pas du même ordre, qui ne prouvent pas la même chose ; enfin, il manque tout à fait d'enchaînement. Mais il a des parties admirablement traitées. Je citerai, par exemple, son chapitre des conspirations, où la matière est étudiée à fond, et en parfaite connaissance de cause. C'est un chef-d'œuvre de netteté, de vigueur, d'expérience et de réflexion.

En résumé, Machiavel a fondé la science politique moderne, en y introduisant la liberté d'examen, l'esprit historique et critique, la méthode d'observation. Par là, il mérite la reconnaissance de la philosophie. Mais, par malheur, la première application qu'il a faite de cette nouvelle méthode a été une doctrine détestable et médiocre, qui a eu une trop grande part dans les malheurs et les crimes de la politique au XVIe siècle. On peut rejeter sur son temps la faute de cette doctrine ; mais il ne faut ni l'excuser, ni la justifier. L'astuce et la violence se font assez d'elles-mêmes leur place dans les affaires humaines, sans qu'il soit nécessaire que la science vienne les couvrir de sa haute autorité.

CHAPITRE II.

ÉCOLE DE MACHIAVEL.

Guiccardin : *Sentences politiques.* Opposé à Machiavel en politique, aussi peu scrupuleux en morale. — Scioppius : *Pædia politices.* Justification raisonnée du machiavélisme : opposition de la morale et de la politique. — Juste Lipse : *Les politiques.* Demi-machiavélisme : critiques et concessions. — Fra-Paolo : *Le Prince.* Machiavélisme pratique. Principe de la raison d'Etat. Caractère odieux de cette politique. — Gabriel Naudé. *Les coups d'Etat.* Machiavélisme de cabinet. Apologie de la Saint-Barthélemy. — Décadence du machiavélisme au XVIIe siècle. Il va se perdre dans le despotisme. Le cardinal de Richelieu : son *testament.* Sa belle doctrine sur la fidélité aux engagements. Caractère despotique de ce livre. — Réfutations de Machiavel. Anti-Machiavel de Gentillet. Médiocrité de cet ouvrage et des autres écrits du XVIe siècle contre Machiavel. Anti-Machiavel de Frédéric II. Conclusion sur le machiavélisme.

Un génie tel que Machiavel ne passe pas sans laisser de traces, et sans exercer une influence durable. Or, il nous semble que Machiavel a exercé une double influence : l'une générale, l'autre particulière. En général, il peut être considéré comme ayant déterminé toutes les recherches politiques, qui furent si nombreuses au XVIe siècle, et particulièrement en Italie. Il répandit le goût de ces matières; il enseigna l'usage de l'histoire dans la politique; il excita la controverse, et ainsi fut le maître de ceux mêmes qui le combattaient. Mais outre cette influence générale, qui fut évidemment utile et heureuse, il en eut une plus particulière par ses doctrines, et on peut dire qu'il a formé une école, qui a

duré tout le XVI[e] siècle, et a persisté jusqu'au siècle suivant : école composée d'écrivains divers, dont les uns atténuent, les autres exagèrent la pensée de Machiavel, et qui ont tous un dogme commun : le droit du mensonge et de la fraude en politique.

Parmi les écrivains qui, sans avoir précisément reçu l'influence de Machiavel, ont respiré le même air que lui, et sont arrivés à des maximes analogues, je citerai le célèbre Guicciardin, l'historien des guerres d'Italie, homme de plume et homme d'épée, serviteur des Médicis, et enfin ami de Machiavel lui-même, dont il ne partageait pas les idées politiques. Machiavel, dans le fond de l'âme, était un démocrate. Guicciardin était partisan de la monarchie. Le meilleur gouvernement, suivant lui, était le gouvernement d'un seul entre les mains d'un homme de bien. « Le peuple, disait-il, ne demande la liberté que pour avoir la justice. Si donc le gouvernement d'un seul ou de plusieurs prenait pour guide la justice, et assurait à chacun le sien, il ne resterait plus aucun motif de désirer la liberté. Aussi les philosophes anciens ne louaient pas tant les villes où régnait la liberté que celles où régnait la justice (1). »

Mais si Guicciardin est opposé à Machiavel dans ses opinions politiques, il s'en rapproche par le caractère cauteleux et équivoque de certaines de ses maximes. Sans être aussi condamnables que celles de Machiavel, elles sentent cependant le XV[e] siècle et l'Italie; et elles peuvent servir à prouver que le machiavélisme n'a pas été seulement la doctrine d'un homme, mais celle de

(1) Avis et conseils en matière d'État. Anvers, 1525, trad. en franç. 1577, II.

toute une époque. Que diront les ambassadeurs de cette maxime? « Lorsqu'un prince veut circonvenir un autre prince par le moyen d'un ambassadeur, il doit commencer par tromper celui-ci, qui poursuivra avec plus de zèle l'affaire qui lui est confiée, s'il pense qu'il agit sérieusement que s'il est obligé de feindre. Et en général, il faut user des mêmes précautions lorsqu'on veut se servir de quelqu'un pour inspirer à un autre une fausse idée (1). » Guicciardin va cependant moins loin que Machiavel en conseillant la fraude : il ne l'admet guère que comme une exception. « La candeur et l'ouverture est louée par tous les hommes, dit-il ; c'est une belle marque d'une âme généreuse : cependant elle est quelquefois nuisible. Au contraire, la fraude est utile : cependant elle est détestée, elle porte avec elle je ne sais quelle honte, et si elle est nécessaire, c'est seulement à cause de la méchanceté et de la perfidie des autres. Enfin, on hésite avec raison sur celle des deux que l'on doit choisir. J'estime qu'il faut se servir de l'une habituellement, mais *qu'il ne faut pas mépriser l'autre.* Ainsi dans l'usage ordinaire de la vie, il faut préférer la première, *afin de se faire la réputation d'homme sincère ;* néanmoins il est certains cas où la dissimulation peut être employée, et elle sera utile à ceux qui se feront croire des autres d'autant plus facilement, qu'ils auront fait croire d'abord à leur sincérité et éloigné tout soupçon d'artifice. Je blâme donc celui qui se sert continuellement de ruses et de mensonges. *Mais j'excuse celui qui s'en sert quelque-*

(1) Ib. LIX.

fois (1). » On trouve encore dans les maximes de Guicciardin d'autres traits évidemment entachés de machiavélisme : par exemple, le conseil de nier quand même, eût-on l'évidence contre soi (2) ; celui de faire des promesses sauf à ne pas les tenir, les excuses ne manquant jamais pour vous dégager de votre parole, et les hommes étant tellement bornés qu'on peut toujours facilement leur donner des paroles (3). Enfin, on reconnaît tout un siècle de tyrannie dans ces tristes paroles : « L'homme qui vit sous la tyrannie, doit prendre garde, *même* lorsqu'il s'entretient *avec ses proches et ses plus intimes amis*, à rien laisser voir du fond de sa pensée... car il doit savoir qu'il est entouré de *toutes sortes de ruses*, pour dévoiler ses plus secrets sentiments (4). »

Dans Machiavel, dans Guicciardin, le machiavélisme s'expose naïvement et simplement, sans chercher à se disculper ou à se défendre, mais au contraire comme une chose toute naturelle. Mais lorsque ces doctrines se furent répandues, et qu'elles eurent donné lieu à des attaques, le machiavélisme chercha à se rendre compte de ses principes, et à se défendre systématiquement. C'est là le caractère original d'un des livres les plus curieux de cette époque, le *Pœdia politices* du célèbre Scioppius ou Schoppe, qui, s'il faut en croire Conring, l'infatigable commentateur politique du XVIIe siècle, ne fut amené à défendre Machiavel, que par sa haine contre les jésuites. La vérité est que les jésuites furent

(1) Ib. XCII.
(2) Ib. XXVII.
(3) Ib. XCIX.
(4) Ib. XLIX.

des plus vifs dans la polémique qui se souleva de toutes parts au XVIe siècle contre Machiavel, polémique qui fit dire à Juste Lipse : « De quelle main n'est pas aujourd'hui frappé ce pauvre misérable ! » Il faut avouer d'ailleurs que les déclamations banales et fastidieuses auxquelles se livraient les adversaires de Machiavel, avaient de quoi fatiguer un esprit net et pénétrant comme Scioppius. Le point précis de la question était sans cesse négligé et ignoré même : on opposait à Machiavel un catéchisme ennuyeux des vertus royales, sans voir qu'il s'agissait d'un des problèmes les plus difficiles, les plus délicats de la science humaine : celui des rapports et des différences de la morale et de la politique. C'est ce problème que Scioppius a posé et discuté, il faut le reconnaître, avec finesse et sagacité : c'est ce qui donne à son livre, très-court d'ailleurs, une vraie valeur philosophique.

Cet ouvrage est fait avec une grande habileté. En effet, l'auteur se garde bien d'avoir l'air de défendre Machiavel ; il ne prononce pas son nom une seule fois : il n'y fait qu'une ou deux allusions très-couvertes (1). Il semble ignorer qu'il s'agisse de lui. Les personnages qu'il prend sous sa défense, c'est Aristote et saint Thomas, comme si c'étaient eux qu'on attaquait. Mais il choisit dans leurs écrits un ou deux passages, qui, séparés du reste, semblent contenir la même doctrine que celle de l'auteur du *Prince*. S'il

(1) Est-ce de Machiavel, est-ce d'Aristote que Scioppius veut parler lorsqu'il dit : Non minor videtur iniquitas et acerbitas eorum qui *de optimo quoque et perfectissimo artis politicæ doctore* verba faciunt (Pæd. polit. p. 9. Ed. de Conring. Halmerstad. 1613).

parvient à la justifier, il justifie par là Machiavel lui-même. Tel est le chemin détourné, ingénieux et passablement machiavélique, choisi et suivi avec beaucoup d'adresse par le savant auteur du *Pædia politices*, c'est-à-dire de la Méthode de la politique (1).

La thèse que Scioppius prétend démontrer est celle-ci : la politique est distincte de la morale ; elle a, comme la morale elle-même, ses principes propres. Introduire en politique les principes de la morale, c'est confondre les limites des sciences, c'est manquer aux lois de la méthode. On ne doit donc pas demander au politique, qu'il juge en moraliste les faits dont il parle. Il suffit qu'il laisse entendre, à l'aide de certaines précautions, qu'il n'approuve pas ce qui est évidemment blâmable et criminel. Telle est la thèse. Voyons la démonstration

Scioppius commence par établir que l'erreur de ses adversaires, et l'origine de leurs jugements *plébéiens*, comme il les appelle, vient de ce qu'ils ne savent pas la logique (2). La logique enseigne la méthode des démonstrations. Or, en quoi consiste la méthode d'une science? Elle consiste à n'employer dans une science que les principes qui lui sont *propres* (οἰκεῖα) et à rejeter les principes qui lui sont étrangers (ἀλλοτρία) (3). Or, un principe peut être étranger de deux manières : soit par l'espèce, soit par le lieu (*seu genere, seu loco*). Par

(1) Scioppius entend par Pædia (παιδεία) expression empruntée à Aristote, la méthode d'une science τρόπος τῆς μεθόδου, id est *ratio, modus, via tractandi.*

(2) Voy. le titre de l'ouvrage : Pædia polit. adv. ἀπαιδευσίαν, et acerbitatem *plebeiorum* quorumdam judiciorum. Cf. id. p. 10.

(3) Ib. p. 5.

exemple, c'est introduire des principes étrangers par l'espèce, que de se servir d'arguments mathématiques en physique, et, en médecine, d'arguments théologiques. C'est encore introduire des principes étrangers par le lieu (*aliena loco*) que de dire avant ce qui doit venir après, et réciproquement. On peut donc pécher de ces deux manière dans l'exposition d'une science, soit en y introduisant ce qui n'y doit pas être, soit en intervertissant l'ordre des principes et des idées.

Quel est maintenant l'objet de la politique? C'est ce qu'il faut savoir pour juger des principes qui lui sont propres et de ceux qui lui sont étrangers. « La fin de la politique, c'est le bonheur, ou la félicité des Etats : c'est ce que l'on appelle αὐταρκεία, c'est-à-dire l'abondance des choses nécessaires pour vivre commodément. » Tel étant l'objet de la politique, il faut qu'elle s'occupe non-seulement de la meilleure forme de gouvernement possible, mais encore de la meilleure dans une situation donnée, et même de toutes les formes de gouvernements, et enfin des moins bonnes. Comme la médecine qui traite de la santé, ne s'occupe pas seulement de la santé parfaite, mais de tous les degrés possibles de la santé, de même la politique ne doit pas seulement s'occuper du gouvernement parfait, mais de tous.

Il y a plus. Les politiques pensent qu'il est plus important de s'occuper des mauvais gouvernements que des bons. Car les bons gouvernements sont comme les bonnes santés et les bons vaisseaux, ils se soutiennent d'eux-mêmes. Ce sont les mauvais qui ont le plus besoin de secours. Tel est l'avis de saint Thomas. « *Illæ quæ optimè ordinatæ sunt secundum rationem, mul-*

tos impulsus et magnos sustinere possunt. Malè autem ordinatæ à modicis corrumpuntur, et ideo majori indigent cautela. D'où l'on voit quelle a été l'erreur de Platon, qui ne s'est occupé que de la forme la meilleure de toutes ; car sa doctrine n'a aucune utilité, les hommes étant incapables de supporter cette forme parfaite (1). Or, le rôle de la politique est de traiter des choses qui sont réellement utiles et praticables. Et malheureusement, les mauvaises formes de gouvernement sont plus conformes à la nature humaine que les autres (2). Il résulte de ces principes, que traiter de la tyrannie, et des moyens de la conserver, c'est rester fidèle à l'objet de la politique. Et ceux qui reprochent à un publiciste d'avoir parlé de la tyrannie, lui reprochent d'avoir traité ce qui est *propre* à sa science. (*propria.*)

C'est là une première erreur ; une seconde, c'est de reprocher aux publicistes de ne pas introduire dans la politique des principes qui lui sont étrangers. Par exemple, on veut que la politique traite de ce qu'il y a de honteux et de mauvais dans la tyrannie. Mais le mauvais et le honteux sont des idées qui appartiennent à la morale, et qui sont étrangères à la politique. La morale a deux parties : l'une générale, l'autre particulière, la première qui donne les principes (δογματα, *decreta*) la seconde, les préceptes (*præcepta*). L'une est la morale dogmatique, l'autre est la parénétique. On voit par là que les censeurs de la politique la confondent absolument avec la morale. Détourner les hommes de

(1) Ib. p. 16, 17.
(2) Ib. p. 15.

rechercher ou de conserver la tyrannie, appartient à la morale parénétique; démontrer la honte de la tyrannie, appartient à la morale dogmatique, à qui seule il convient de discuter sur l'honnête et le honteux (1).

Telle est la différence de la morale et de la politique. L'une étudie ce qui doit être, l'autre ce qui est. Cependant Scioppius reconnaît que la séparation ne peut pas être absolue, et que la politique doit faire en sorte que l'on ne tire pas de ses principes de mauvaises conséquences, et qu'on ne s'en serve pas pour faire le mal. Par conséquent, si la logique veut que la politique parle de la tyrannie comme d'un fait, sans examiner s'il est bon ou mauvais, la prudence (*methodus prudentiæ*) permet et même exige que l'on blâme la tyrannie, et que l'on en détourne les hommes. Car l'objet de la politique est le bonheur de l'Etat; et la tyrannie ne procure ni le bonheur de celui qui l'exerce, ni le bonheur de ceux qui la souffrent (2).

Cependant il ne faudrait pas croire, comme le veulent des censeurs maladroits, que l'étude et la description de la tyrannie, et des moyens de la conserver, ne soient d'aucune utilité pour le tyran, ni même pour les peuples. Car les politiques, et particulièrement saint Thomas, distinguent deux moyens de conservation pour la tyrannie, qu'ils appellent *intensio* et *remissio*, en d'autres termes la sévérité et la douceur, la cruauté et la clémence, les moyens violents et les moyens tempérés. Or, en décrivant les moyens violents dont se sert la

(1) Ibid p. 53.
(2) Ib. p. 25.

tyrannie, la politique l'empêche et la prévient : car elle la rend odieuse ; et en décrivant les moyens habiles et tempérés par lesquels un tyran peut se conserver, la politique est utile aux tyrans et surtout aux peuples : car l'état des sujets est bien plus tolérable sous un prince qui craint de paraître méchant, et qui s'efforce de paraître bon, que sous celui qui ne se fait aucun scrupule de passer pour un scélérat. Ainsi, ou elle apprend aux peuples à détester la tyrannie, ou elle apprend aux tyrans à la modérer ; elle est donc utile aux uns et aux autres (1).

Cependant, Scioppius reconnaît que cette doctrine est glissante (*lubrica*), et pour éviter les imputations auxquelles elle pourrait donner lieu, il conseille certaines précautions. Ces précautions sont de deux sortes : 1° Employer le langage *hypothétique* et non *catégorique*. Dire par exemple : Le tyran, *s'il veut conserver son empire,* doit, etc. ; ou bien : Il est bon *pour conserver la tyrannie,* de... ; ou bien : *Un tyran est bien imprudent, qui,* etc. Dans toutes ces phrases, la condition, *s'il veut conserver le pouvoir,* est exprimée ou sous-entendue. Il ne faut pas en conclure que le politique approuve ces moyens, parce qu'il les regarde comme nécessaires dans une certaine hypothèse. Si l'on prend pour catégoriques des principes qu'il n'a exprimés que sous la forme conditionnelle, ce n'est pas sa faute ; c'est celle du lecteur (2).

La seconde précaution à prendre, c'est d'expliquer

(1) Ib. p. 27, 28.
(2) Ib. p. 31.

sa pensée. Or, cette explication peut être ou *directe* ou *indirecte* (1). L'explication directe peut se faire de deux façons, ou *ex professo*, par exemple, en déclarant nettement que la tyrannie est odieuse, ou en remontant aux causes; par exemple, en disant que les causes de la tyrannie sont la force et la ruse qui conviennent plus à l'animal qu'à l'homme, que la force convient au lion, la ruse au renard, que le tyran est un composé du lion et du renard, on indique par là même combien on trouve la tyrannie honteuse et méprisable.

Quant à l'explication indirecte, elle est dans l'intention générale de tout l'ouvrage, à laquelle il faut toujours se rapporter pour apprécier l'intention d'un passage en particulier. Par exemple, un écrivain veut décrier un tyran ennemi de sa patrie, et soulever contre lui la haine populaire, en même temps que découvrir ses artifices, ce qui est encore travailler contre la tyrannie : mais il sait qu'une pareille entreprise n'est pas sans péril. Il écrit donc de telle sorte qu'il semble servir les intérêts du tyran, en lui enseignant les moyens de conserver son empire. Mais ailleurs il nous donne à entendre que c'est la crainte qui l'a empêché d'exprimer sa pensée plus ouvertement. Dans ce cas, il est évident qu'il faut juger de l'intention d'un passage par l'intention de l'ouvrage entier.

Voici donc d'après ces principes, les règles de la critique des livres politiques. Veut-on juger un auteur politique, il faut chercher s'il a manqué à la méthode ou à la prudence. Il aura manqué à la méthode, s'il dit des

(1) Ib. p. 32.

choses ou *étrangères* à la science, ou *fausses*. Par exemple, c'est dire des choses *étrangères par l'espèce* à la science politique, que de dire que le prince doit être pieux pour gagner la vie éternelle; car le salut n'est pas l'objet de la politique, mais de la théologie. C'est dire des choses *étrangères quant au lieu,* que de dire que la tyrannie est honteuse, lorsqu'il ne s'agit que des moyens de conserver la tyrannie. C'est dire des choses *fausses*, que de proposer parmi les moyens de conservation d'un Etat ce qui ne peut que le détruire : par exemple, qu'un tyran doit être juste et religieux; car alors il ne serait plus tyran. C'est encore dire des choses fausses, que d'avancer ce qui n'est vrai qu'absolument et dans une république parfaite, lorsque l'on parle des gouvernements qui existent : par exemple, de dire que dans ces gouvernements un prince peut se conserver par une observation religieuse de l'équité et de la bonne foi; car l'expérience démontre le contraire. Enfin, c'est manquer à la prudence que de ne pas prendre ses précautions dans un livre de ce genre, pour ne point égarer le jugement du lecteur sur la différence du bien et du mal (1).

Il est de toute évidence que c'est Machiavel que Scioppius a voulu défendre dans ce petit écrit (2). Qu'il l'ait fait avec finesse et subtilité, on ne peut en disconvenir; mais ses raisonnements sont-ils aussi solides que spécieux? C'est ce dont il est permis de douter. Nous ne pouvons nous étendre sur ce point; nous nous bor-

(1) Ib. p. 42, 44.

(2) Voy. la préf. de Conring, et G. Naudé, Coups d'Etat, c. II, p. 71, E. 1667.

nerons à signaler ce qui nous paraît le principal sophisme de l'auteur. Il dit que l'objet de la politique étant l'Etat, le publiciste doit traiter de toutes les formes de l'Etat, des mauvaises aussi bien que des bonnes, et même des mauvaises plus que des bonnes. Il faut avouer que tout ce qui tient à l'Etat est du domaine de la politique, et que cette science a le droit de traiter de la tyrannie et de l'oligarchie, comme la médecine a le droit de traiter de la fièvre et du délire. Mais appartient-il à la médecine d'enseigner les moyens de produire et d'entretenir la fièvre, en même temps que de produire et entretenir la santé? Elle est bien forcée sans doute d'expliquer comment la fièvre naît et se développe; c'est un fait qu'elle doit étudier pour la guérir : mais quand elle traite de la santé, ce n'est plus seulement pour elle un fait, c'est une fin. Elle ne constate pas, elle prescrit : elle peut aussi donner des prescriptions contre la fièvre, mais elle n'en donne pas pour elle. C'est encore de la même façon que le médecin traite du poison : il est bien forcé d'en étudier les effets, mais il manquerait à son rôle, et sortirait de la science, s'il enseignait l'art d'empoisonner. Il en est de la tyrannie comme du poison et de la fièvre. La politique doit en traiter, mais pour la combattre et non pour l'enseigner. La définition même de Scioppius le démontre. La fin de la politique, dit-il, est le bonheur de l'Etat : elle doit traiter des gouvernements suivant le rapport qu'ils ont avec le bonheur des Etats. Sans doute, la forme d'une république parfaite n'est qu'un rêve; et c'est une politique très-imparfaite, que celle qui reste toujours dans l'utopie; mais entre le gouvernement parfait, et les mauvais gouvernements, il y a

des degrés, il y a des gouvernements passables qui se rapprochent plus ou moins du meilleur. Ce sont ceux-là qui sont l'objet propre de la science : quant aux mauvais, il faut en parler, mais pour les éviter et les corriger, c'est-à-dire les rapprocher des bons. Or, déterminer la valeur relative du gouvernement est impossible, sans faire intervenir le principe de la justice et du droit, l'idée de l'honnête et du honteux.

Quant aux précautions que nous conseille l'auteur du *Pædia politices* pour éviter les malentendus, ou c'est le renversement du système, ou ce ne sont que des subterfuges inutiles. Car, si elles sont insuffisantes, elles ne couvrent pas la responsabilité du publiciste ; et si elles sont suffisantes, elles condamnent toute la doctrine.

Le machiavélisme eut tant d'influence au XVIe siècle, qu'il se glissa jusque dans les livres qui semblent dirigés contre lui. Par exemple, la Politique de Juste Lipse paraît au premier abord le contraire même des doctrines machiavéliques. En effet, il fait reposer la politique sur la morale, et il consacre tout son premier livre à l'énumération des vertus du prince, non pas des vertus supposées et apparentes, comme celles de Machiavel, mais des vertus réelles. Pour mieux faire sentir cette opposition, je citerai ce qu'il dit de la clémence et de la bonne foi. Y a-t-il rien de moins machiavélique que les maximes suivantes : « Il faut avoir la main paresseuse et languissante, si l'on veut se faire aimer (1). » « Que le prince ne présume point être seigneur et avoir des

(1) Les Politiques, ou Doctrine civile de Juste Lipse, traduction franç. (4e édit.) Paris, 1598.

serfs, mais plutôt qu'il est gouverneur, et qu'il a des citoyens (*ib.*)... La vie d'un seul ne doit pas être si chère que pour ne la hasarder il en faille tant perdre(1). » « Le devoir d'un vrai prince est d'outre-passer quelquefois les bornes d'équité, pour montrer sa clémence (*ib.*) » « Qu'il se contente de la pénitence plutôt que de la peine... » C'est une belle chose que de pardonner au misérable (*ib*). » Voilà pour la clémence. Que dit-il de la bonne foi? « Où sont ces nouveaux docteurs qui n'ont ni autel, ni foi, ni aucun pacte, ou parole assurée? qui empoisonnent les oreilles des princes... (2) Si les contrats ou conventions sont violées, il n'y aura plus aucun usage ni commerce parmi les hommes... Fuyez donc ceux-là, ô rois et ô princes, et ne violez pas les accords et confédérations de paix : Ne post-posez point la foi au royaume (*Ib.*). »

Mais ces belles maximes ne sont pas les seules qui se rencontrent dans la politique de Juste Lipse; vous en trouvez d'autres moins innocentes, et peu conciliables avec une morale un peu scrupuleuse. Il se demande si après avoir tant accordé à la vertu, il ne lui est pas permis de donner quelque chose au vice. « Il me semble que je vous ai assez libéralement, et, comme on dit, à pleines mains donné et présenté du meilleur et plus somptueux breuvage. Y dois-je, à cette heure, ajouter et mêler quelque chose de la lie et des fanges, des fraudes et des tromperies? Je le pense, quoique ces Zénons et austères ne le trouvent pas bon..... Je les crois certes d'ailleurs très-volontiers. Mais ils semblent ignorer ce

(1) Pol., l. II, c. 12.
(2) Ib. l. II, c. 13.

siècle, comme s'ils étaient dans la république de Platon, et non en la lie de celle de Romulus (1). » Voilà bien le véritable signe du machiavéliste; c'est de renvoyer à la république de Platon quiconque parle d'honneur en politique. Voici maintenant les principes mêmes de Machiavel : « Avec qui vivons-nous? A savoir avec des personnes fines, malicieuses, et qui semblent être la même tromperie, fallace et mensonge. O gens peu exercés aux affaires du monde... Vous ne voulez pas que le prince s'accompagne quelquefois du renard?... Certes vous faillez (2) (*Ib.*). » Il est vrai que Juste Lipse ne veut pas que le prince s'éloigne de l'honnêteté, mais seulement qu'il sache unir l'utile à l'honnête, et « prendre quelquefois des détours sur cette mer orageuse des choses humaines... Le vin ne laisse pas d'être vin, encore qu'il soit un peu tempéré d'eau, ni la prudence, si bien en icelle il y a *quelque gouttelette de tromperie*, car j'entends toujours *peu et à bonne fin* (*Ib.*). » De même que les médecins trompent les petits enfants, pourquoi de même le prince ne tromperait-il pas quelquefois le menu peuple, et quelque prince voisin? Juste Lipse avoue lui-même de qui il tient ces doctrines, lorsqu'il dit : « Ne vous étonnez donc point de ce que diront à l'ombre ces jeunes écoliers, qui ne sont pas disciples ni auditeurs capables de la doctrine civile, et moins encore juges; car aussi cette chaire veut un homme qui ne soit pas ignorant des choses qui arrivent ordinairement en cette vie : celui-là nous croira aisément, et ne condamnera pas si rigoureusement Machiavel : mais de quelle main n'est pas aujourd'hui

(1) L. II. c. 14.
(2) L. IV, c. 13.

frappé ce pauvre misérable? » (*Qui misera qua non manu vapulat*) (*Ib.*)?

Cependant Juste Lipse ne va pas aussi loin que Machiavel, et il prétend renfermer le champ de la fraude dans de justes bornes (1). Il admet des degrés et des différences. Il y a, selon lui, trois espèces de fraude : la légère, la moyenne et la grande. « La première, dit-il, ne s'éloigne pas trop de la vertu, et n'est arrosée que de quelques gouttes de malice : c'est la défiance et la dissimulation; la seconde touche déjà aux confins du vice : c'est la conciliation ou la corruption; la troisième se sépare non-seulement de la vertu, mais des lois : c'est la perfidie et l'injustice. Je conseille la première, j'endure la seconde, mais je condamne la troisième. » On voit que tout accordant beaucoup déjà à ce qu'il croit l'utilité publique, à l'exemple, à la nécessité, il ne va pas cependant jusqu'aux dernières extrémités; et ces concessions mêmes, il ne les fait pas sans scrupule et sans quelque hésitation. « Car, dit-il, lorsque je considère notre sainte et divine loi, je suis achoppé, et ne suis pas sans peine. Car il est dit que tout trompeur est en abomination au Seigneur... Que répliquez-vous, politique? Le bien public? Mais voyez un saint personnage qui s'y oppose et dit : Qu'il n'est point permis de mentir, non pas même quand ce serait à la gloire de Dieu... Certes il vous est malaisé et à moi de trouver ici un expédient, si ce n'est que ce même saint personnage dit, qu'il y a quelques genres de mensonges auxquels il n'y a pas grand péché, et toutefois ils ne sont pas aussi sans

(1) Ibid, ib. c. XIV.

péché. » Grâce à cet expédient, qui change le péché mortel en péché véniel, Juste Lipse approuve et permet certaines fraudes, et ce qu'il appelle « les petites corruptions et les petites finesses ; » encore est-ce à la condition que ce soit un roi bon qui s'en serve contre les méchants et dans le bien de tous. Quant à l'injustice et à la perfidie, il les condamne sans réserve, et il parle très-fortement contre la violation des serments : « Il y en a qui croient, dit-il, qu'il faut tromper les enfants avec des osselets, et les hommes avec des serments... O hommes vains ! La fraude lâche bien, mais elle ne dissout pas le serment : qu'attendent ceux-là, sinon de voir Dieu irrité, de la divinité duquel ils se moquent ? » On voit qu'avec de telles réserves la doctrine de Juste Lipse peut passer pour un machiavélisme mitigé, et que si elle n'est pas tout à fait innocente, elle n'est pas du moins très-empoisonnée.

Voici un auteur d'un tout autre caractère : c'est évidemment un élève de Machiavel ; mais ce n'est pas comme Scioppius ou Juste Lipse, un philosophe, ou comme Machiavel lui-même, un homme d'État dans la retraite, rassemblant ses souvenirs, et méditant sur ses expériences. C'est le serviteur, le conseiller, le secrétaire d'une des plus redoutables républiques du monde, le célèbre Fra-Paolo Sarpi. Son livre du *Prince* (1) met à nu les ressorts de cette mystérieuse constitution. L'au-

(1) Ce livre a été écrit en 1615, pour les inquisiteurs d'État. Il a paru à Venise en 1681, sous ce titre : *Opinione del Padre Paolo servita, come debba governarsi la Republica veneziana per havere il perpetuo dominio.* Traduit en français, par l'abbé de Marsy, sous ce titre : *Le Prince de Fra-Paolo.* Berlin, 1751.

teur y expose les moyens de conserver et de maintenir l'Etat de Venise dans son ancienne puissance, et il semble s'être inspiré encore plus des traditions du conseil des Dix que de la lecture de Machiavel. Il y a dans cet ouvrage je ne sais quoi de glacé, qui fait frémir : on sent qu'on n'a point affaire à un spéculatif qui se relâche plus ou moins de ses principes violents dans la pratique, mais à un homme de conseil et d'action, qui va droit au but, et pour qui la raison d'État est au-dessus de tout.

On le voit dès les premières lignes : son principe est que la république durera aussi longtemps que la coutume d'y faire justice. Mais qu'entend-il par justice? « Je crois, dit-il, qu'il faut réduire sous le nom général de justice tout ce qui contribue au service de l'Etat. *En effet la première justice du prince est de se maintenir prince* (1). » On voit que la justice n'est autre chose que la raison d'Etat.

Au reste, Fra-Paolo nous apprend assez ce qu'il entend par justice, lorsqu'il expose la conduite que le gouvernement doit tenir entre les nobles et les sujets, c'est-à-dire le peuple, qui, à Venise, comme on sait, était complétement isolé du gouvernement. Il ne voudrait pas qu'aucun noble fût jamais puni de mort, *quelque criminel qu'il fût*, parce que l'ordre de la noblesse perd plus en vénération par l'humiliation d'un de ses membres, qu'elle ne gagne en honneur par un acte de justice : au moins condamne-t-il une mort publique. Il faut dans un cas pareil, il faut laisser le criminel finir sa vie dans une

(1) Le Prince de Fra-Paolo, p. 4.

prison, *ou s'en délivrer d'une manière secrète* (1). Dans les querelles entre nobles, ou entre les nobles et les sujets, il faut avoir deux poids et deux mesures. Si un noble sans crédit et sans pouvoir maltraitait un grand, il faut user d'une grande sévérité; si c'est un noble qui a maltraité un sujet, *il faut chercher tous les moyens imaginables de lui donner raison;* si c'est un sujet qui a maltraité un noble, il faut porter le châtiment à l'excès. Il faut empêcher à tout prix que l'usage ne s'introduise de porter la main sur un patricien, et nourrir les peuples dans l'idée, *que c'est un sang vénérable et sacré* (2).

Telle doit être selon Fra-Paolo, la justice de l'Etat dans les affaires criminelles, justice odieuse, qui ne peut être appelée de ce nom qu'en confondant la justice avec l'intérêt d'Etat, et encore en confondant l'intérêt d'Etat avec l'intérêt d'une classe tyrannique, orgueilleuse, usurpatrice. Comment un tel renversement des droits et de l'équité est-il possible? Par une justice très-exacte dans l'ordre civil. En effet, la tyrannie ne peut pas être absolue; elle ne peut peser avec excès d'un côté, qu'à la condition d'être par un autre endroit protectrice et vigilante. Là est le secret de la politique de Venise. Si l'inégalité est le principe de la justice criminelle, l'égalité doit être la règle de la justice civile : « Dans la justice civile, dit Fra-Paolo, il faut montrer une parfaite impartialité, et s'appliquer à détruire la méchante opinion où l'on est que la balance penche toujours du côté du noble et du riche... Pour ce qui concerne cette justice civile,

(1) Ib., c. I, p. 12.
(2) Ib., p. 17, 18.

on ne saurait pousser l'exactitude trop loin. En effet, quand un citoyen est assuré d'avoir pour lui la justice lorsqu'il le mérite, on l'amène sans efforts à supporter beaucoup d'autres charges (1). » Au reste ce n'est ni par amour du peuple, ni par respect pour ses droits, que Fra-Paolo conseille la justice à son égard. Car le mépris du peuple ne peut aller plus loin que dans les paroles suivantes : « Que le peuple soit toujours abondamment pourvu des choses nécessaires à la vie... *Qui voudra le faire taire doit lui remplir la bouche*. (Chi vuol farla tacere, bisogna otturarli la boccha) (2). »

Quelque favorable que Fra-Paolo se montre pour les nobles dans leurs démêlés avec le peuple, il ne faudrait pas croire qu'il est partisan de l'aristocratie. Sa pensée politique est celle-ci : Transformer l'aristocratie de Venise en oligarchie (3), concentrer le pouvoir en un petit nombre de mains; et comme la multitude du peuple est dominée par les nobles, mettre la multitude des nobles sous la domination des grands. Le gouvernement se composait à Venise de trois institutions : à la base, le grand conseil ou l'assemblée générale des nobles : c'est l'élément démocratique de la constitution; au centre le sénat, composé de 300 membres : c'est l'élément aristocratique; au sommet, le conseil des Dix : c'est l'élément oligarchique. Or, la politique que Fra-Paolo conseille à la République, c'est de supprimer ou au moins d'annihiler le grand conseil. On ne peut nier, dit-il, *qu'il ne sente un peu le peuple* (4).

(1) Ib., p. 19, 20.
(2) Ib., p. 41.
(3) Voy. tout le chap. I.
(4) Ib., p. 34.

Déjà le grand conseil avait été privé du pouvoir délibératif; Fra-Paolo veut qu'on le dépouille peu à peu des deux attributs qui lui restaient, le pouvoir judiciaire et la distribution des charges. « Il faut engager *par toutes sortes d'artifices* le grand conseil à déléguer au sénat et au conseil des Dix toute l'autorité; mais il faudra le faire par *des voies secrètes et cachées, dont on ne découvre le mystère qu'après l'événement.* » Quant au sénat, la durée d'un an qui lui est attribuée par la constitution est beaucoup trop courte : « car si un terme si court préserve l'Etat de la tyrannie des grands, il ne la préserve pas de la tyrannie des petits. »

Les lois, la constitution avaient pour défenseur une espèce de tribun du peuple, qu'on appelait *l'avogador*, charge indispensable dans toutes républiques. Fra-Paolo ne propose point de le supprimer; mais il voudrait qu'on ne confiât cette fonction qu'à un homme de haute naissance, plus ou moins complice des usurpations de la haute aristocratie. « En effet si l'avogador avait de la noblesse et de l'élévation dans le génie, il ne s'arrêterait pas à flatter la populace du conseil; le sénat et le conseil des Dix pourraient prendre dans l'occasion quelques délibérations hardies; et bien qu'elles *excédassent un peu leur pouvoir ordinaire,* il faudrait toujours qu'on s'y soumît, *et leur autorité serait canonisée par le temps.* » A défaut d'un avogador favorable aux usurpations patriciennes, Fra-Paolo conseille de faire porter le choix sur un homme médiocre ou d'une mauvaise réputation, afin de lui ôter toute autorité.

La politique de Fra-Paolo consiste donc à vicier et à

corrompre tous les principes qui dans le gouvernement de Venise étaient une garantie plus ou moins insuffisante sans doute, mais enfin une garantie pour le plus grand nombre. Il trouve que la république de Venise n'est pas assez despotique, et ce gouvernement de fer, unique dans l'histoire, dont le nom seul inspire la terreur, lui paraît un gouvernement relâché : cette aristocratie insolente est presque à ses yeux une démagogie. Il n'a pas plus de mépris pour le peuple qu'il n'en a pour la petite noblesse, qu'il conseille de maintenir dans la pauvreté pour la tenir en bride. « Car elle est, dit-il, *comme la vipère, qui dans le froid ne peut pas faire usage de son venin* (1). »

Mais à ce système il y a une objection évidente. Paolo la prévoit et cherche à y répondre. L'expérience prouve que tout gouvernement qui passe de l'aristocratie à l'oligarchie, passe bientôt de l'oligarchie à la monarchie. Fra-Paola ne craint rien de semblable pour Venise; il compte sur la rivalité des nobles, qui ne supporteraient pas qu'une famille s'élevât à ce point au-dessus des autres; il compte sur l'orgueil des patriciens, qui préfèrent, dit-il, être nobles avec mille autres, que *princes du sang* et *frères de roi.* Mais cette réponse est loin d'être décisive, et il y a tout lieu de croire que si Venise n'eût pas fini par la servitude, elle aurait fini par la monarchie.

On est tout surpris de rencontrer quelques nobles paroles dans ce livre d'une politique si froide, si cruelle et si méprisante. Le vrai éclate malgré tout. Est-ce du

(1) Ib., p. 10.

conseiller corrompu et corrupteur de l'oligarchie vénitienne que vous attendriez un aveu comme celui-ci ? « Qu'on respecte la vertu dans tous ceux où elle se trouve ; et si un personnage qui n'est pas noble la possède, qu'on lui témoigne de l'estime : *car il s'est assez anobli lui-même, et toute noblesse héréditaire tire son origine de quelque vertu personnelle* (1). » Principe admirable, mais séditieux ; car il met les petits sur la même ligne que les grands, et même au-dessus.

Dans le gouvernement intérieur de la ville, ce qui caractérise la politique, c'est donc l'astuce, l'artifice, le secret, une partialité dissimulée en faveur des nobles, une oppression mystérieuse du peuple, et une lente spoliation des nobles eux-mêmes au profit des grands. Dans le gouvernement du dehors, c'est-à-dire des provinces conquises, la politique n'est plus qu'une tyrannie violente, ouverte, déclarée, que Fra-Paolo explique avec un cynisme révoltant. Quelle conduite conseille-t-il, par exemple, envers les gens du royaume de Candie : « Il faut, dit-il, les garder avec les mêmes précautions qu'on *garde des bêtes féroces... prendre à tâche de les humilier...* Ces peuples sont *de la nature des forçats*, qui traités avec douceur payeraient l'indulgence par la révolte... *Le pain et le bâton, c'est tout ce qu'on leur doit : il faut réserver l'humanité pour une meilleure occasion* (2)... » Quelle politique ! Il est bon que de pareils aveux échappent quelquefois aux amis et aux serviteurs de la tyrannie. C'est ici qu'on doit se rappeler cette parole de Montesquieu : « La plupart des

(1) Le Prince de Fra-Paolo, art. I, p. 67.
(2) Ib., art. II, p. 71.

peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si par un long abus de pouvoir, si par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, *et n'y aurait pas de mœurs ni climat qui tinssent;* et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres (1). »

Dans le gouvernement de terre ferme, c'est-à-dire sur le territoire même de Venise, la politique doit être moins violente, mais elle a toujours le même but : sacrifier l'intérêt des sujets à l'intérêt du souverain. S'élève-t-il dans quelques-unes de ces villes des démêlés entre les particuliers, il faut les encourager; car il en résulte deux biens : 1° *la division;* 2° *la confiscation au profit de l'État.* L'esprit de spoliation peut-il aller plus loin que dans ce passage. « Qu'on dépouille à la première occasion les habitants de Bresce du privilége dont ils jouissent, que les biens de leur territoire ne puissent être achetés que par des Bresciens. Car si le Vénitien pouvait s'étendre dans cette heureuse contrée, on en verrait le même fruit qui s'est vu dans le Padouan, où *à peine un tiers du territoire est resté en propre aux habitants* (2). » S'il y a des riches héritières dans un pays, il faut les marier à de nobles vénitiens : il en résulte deux biens : 1° *d'enrichir la capitale;* 2° *d'appauvrir la province.* Si l'on peut élever aux fonctions quelque habitant de la province, il faut le faire, pourvu que cela tourne *à son avantage particulier, et non à l'avantage du pays.* S'il se trouve quelque chef de parti, il

(1) Esprit des Lois, l. VIII, c. VIII.
(2) Ib., art. II, p. 75.

faut l'exterminer à tout prix, mais s'il est puissant, il ne faut pas se servir de la justice ordinaire; *que le poison fasse plutôt l'office du glaive.* (Piuttosto faccia il veneno l'uffizio di manigeldo) (1). Enfin cet odieux catéchisme politique se résume dans cette pensée : « Qu'on se souvienne que, comme il est rare de trouver un religieux qui ne se soit pas repenti d'avoir aliéné la liberté qu'il avait reçue en naissant, autant et plus difficile est-il encore qu'un peuple ne se repente pas d'être fait esclave *pendant que la nature l'avait originairement créé libre* (2). »

Telle est la politique de Fra-Paolo, où plutôt celle de la république de Venise, dont il nous a donné le suc et la substance. Je ne crois pas que le *Prince*, de Machiavel, lui-même soit comparable, pour l'immoralité, je dirai plus, pour la scélératesse des principes, au *Prince* de Fra-Paolo. Un si curieux ouvrage méritait d'être étudié, quoiqu'il ne soit pas à vrai dire un traité de philosophie politique; mais il contient une doctrine en action, bien plus saisissante que la thèse la plus hardie. En lisant le *Prince*, de Machiavel, nous disons : C'est le système d'un homme. En lisant le *Prince* de Fra-Paolo, il faut se dire : Tel a été pendant tant de siècles le système d'un grand gouvernement, d'un peuple illustre! Et ce système a paru si excellent à ses défenseurs, que pour l'améliorer ils proposaient de l'exagérer encore, et de lui ôter toute apparence de justice! De telles révélations sont tristes, car elles font gémir pour ceux qui ont tant souffert; mais en nous apprenant jusqu'où peut aller

(1) Ib., art. II, p. 77.
(2) Fra-Paolo, art. II, p. 82.

le despotisme, elles nous inspirent l'amour de la liberté.

En traitant du *Prince*, de Fra-Paolo, nous avons passé la limite du XVI[e] siècle ; car ce livre est de l'année 1615, et a même paru beaucoup plus tard ; mais nous avons voulu poursuivre les idées machiavéliques jusqu'au moment où elles ont cessé d'avoir une influence notable, et se sont en quelque sorte dispersées dans d'autres doctrines. Nous irons donc plus avant encore dans le XVII[e] siècle, et nous nous arrêterons à un ouvrage où se trouve le plus pur de la doctrine de Machiavel, et même un peu plus : nous voulons parler du curieux et spirituel ouvrage de Gabriel Naudé, intitulé *Considérations politiques sur les coups d'Etat.* Lorsque les doctrines du livre ne porteraient pas en elles-mêmes leur caractère, son origine en indiquerait assez l'esprit. Gabriel Naudé a fait ce livre pour le cardinal de Bagni, Italien avec lequel il avait fait un long séjour à Rome, où il s'était inspiré de la politique italienne. Il cite d'ailleurs assez souvent, dans son livre, Machiavel comme un maître, auquel il ne reproche que d'avoir dévoilé le secret des habiles gens (1). Enfin sa sympathie pour cet auteur nous est attestée par l'un de ses intimes qui le connaissait bien, le caustique et judicieux Gui-Patiu (2).

(1) « On lui peut néanmoins savoir mauvais gré de ce qu'il a le premier franchi le pas, rompu la glace et profané, s'il faut ainsi dire, par ses écrits, ce dont les plus judicieux se servaient comme des moyens très-cachés et puissants pour mieux faire réussir leurs entreprises. » C. d'État, c. II, p. 7, Ed. 1667.

(2) Gui-Patin, t. II, p. 479. Ed. Réveillé-Parise. « Il prisait très-fort Machiavel, et disait de lui : Tout le monde blâme cet auteur : or tout le monde le suit et le pratique, et principalement ceux qui le blâmait. »

Le livre des *Coups d'Etat* quoique de la même école, et inspiré du même esprit que le *Prince* de Fra-Paolo, est loin d'inspirer la même répulsion. On sent qu'on a affaire à un machiavélisme de cabinet beaucoup moins redoutable que le machiavélisme d'action. Il y a d'ailleurs une telle naïveté dans les noires spéculations du bon *Parisien*, il semble si fier d'être *dégourdi et déniaisé* en politique (1), il y va de si bonne foi et de si bonne grâce, qu'il est difficile de le prendre très au sérieux. Il nous apprend qu'il n'a jamais pensé à être un Néron ou un Busiris (2), on le croit volontiers, et qu'il jetterait la plume et le papier au feu, s'il lui fallait acquérir la louange d'un homme fin et rusé dans les spéculations politiques, en perdant celle d'homme de bien. Prenons-le donc au mot, et ne voyons en lui qu'un savant naïf, un peu pédant, quoi qu'il en dise (3); libre penseur, fier de ne pas juger comme la foule, et de connaître les malices de la grande politique, mais aussi innocent au fond du cœur, qu'il est cruel et noir sur le papier.

Nous connaissons maintenant trop le machiavélisme, pour qu'il soit nécessaire d'en emprunter encore à Naudé une nouvelle exposition. Nous signalerons seulement le passage le plus curieux et le plus intéressant du livre, l'apologie de la Saint-Barthélemy (4).

(1) C. d'Etat, I, p. 42.

(2) Ib. 48, c. I.

(3) Ib. 56. Le pédantisme a bien pu gagner quelque chose pendant sept ou huit ans que j'ai demeuré dans les colléges, sur mon corps et façons de faire extérieures, mais *je puis me vanter qu'il n'a rien empiété sur mon esprit.*

(4) Ib. c. III, p. 69 et suiv.

On a quelquefois justifié ou excusé la Saint-Barthélemy au point de vue religieux. Ce n'est pas une justification de ce genre qu'entreprend Gabriel Naudé. Naudé était fort peu croyant, libertin, comme on disait alors; et son compère Gui-Patin nous apprend que dans leurs petites débauches, ils en disaient des plus hardies, et allaient aussi loin que possible (1). Ce n'est donc pas la passion religieuse qui a déterminé le jugement de Naudé. Il ne voit dans la Saint-Barthélemy qu'un acte politique, et un admirable coup d'Etat : « Pour moi, dit-il, encore que la Saint-Barthélemy soit à cette heure également condamnée par les protestants *et les catholiques*, je ne craindrai pas toutefois de dire *que ce fut une action très-juste et très-remarquable,* et dont la cause était plus que légitime... C'est une grande lâcheté, ce me semble, à tant d'historiens français d'avoir abandonné la cause du roi Charles IX. » Naudé ne fait qu'un reproche à la Saint-Barthélemy, c'est d'avoir été incomplète, et il prononce ces paroles qui sont affreuses : « Il y avait un grand sujet de louer cette action, comme le seul recours aux guerres qui ont été depuis ce temps-là et qui suivront peut-être jusqu'à la fin de la monarchie, si l'on n'eût point manqué à l'axiôme de Cardan : *Nunquam tentabis, ut non perficias*. Il fallait imiter les chirurgiens experts, qui pendant que la veine est ouverte, *tirent le sang jusqu'aux défaillances*. Ce n'est rien de bien partir si l'on ne fournit la carrière :

(1) Gui-Patin, l. II, p. 508 : « Je fis l'an passé ce voyage avec M. Naudé; moi seul avec lui, tête à tête; il n'y avait point de témoin : aussi n'en fallait-il point; nous y parlâmes fort librement de tout, sans que personne en ait été scandalisé. (Voy. toute la lettre.)

le prix est au bout de la lice, et la fin règle toujours le commencement. » Que signifient toutes ces métaphores? Que l'on n'a pas tué assez de huguenots à la Saint-Barthélemy. Telle était l'opinion d'un libre penseur au XVIIe siècle sur cet événement déplorable qui souille notre histoire.

Aux objections qu'il se fait à lui-même, il répond avec la même sécheresse et la même immoralité. Le procédé, dit-on, n'est pas légitime. Je renvoie, aux théologiens, *de fide Heriticis servanda.* « Certes ils nous la baillèrent si belle par leur peu de jugement que c'eût presque été une pareille faute à nous de la manquer. » D'ailleurs on a dit que les huguenots en auraient fait autant; « pour moi, j'estime que chacun peut le tenir pour constant. » Supposition vraisemblable en effet, que les huguenots eussent résolu de massacrer tous les catholiques, c'est-à-dire toute la France. On objecte la grande effusion de sang; mais elle n'égala pas celle des journées de Coutras et de Montcontour! Sophisme qui saute aux yeux; car le sang versé dans une bataille n'est pas le même que le sang versé dans un guet-apens. Puis Naudé rappelle toutes les grandes barbaries de l'histoire, et soutient que la Saint-Barthélemy n'a pas été une des plus sanglantes. Mais enfin, dit-on, beaucoup de catholiques furent enveloppés dans le massacre. Voici la réponse : « *Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica rependit.* »

Mais pourquoi cette action si grande et si utile a-t-elle été universellement blâmée? « J'en attribue la cause, dit Naudé, *à ce qu'elle n'a été faite qu'à demi;*

si l'on eût fait main-basse sur tous les hérétiques, il n'en resterait maintenant aucun, au moins en France, pour la blâmer, et les catholiques pareillement n'auraient pas sujet de le faire, voyant le grand repos et le grand bien qu'elle leur aurait apporté. » Malgré son admiration pour la Saint-Barthélemy, l'auteur des *Coups d'Etat* est obligé de reconnaître qu'elle a été l'origine d'un grand mal, *dont nul ne pouvait se douter;* car toutes les villes qui firent la Saint-Barthélemy ont été les premières à commencer la Ligue. Voilà à quoi a servi ce grand coup! Il en est de l'admiration de Naudé pour la Saint-Barthélemy, comme de celle de Machiavel pour César Borgia. L'un et l'autre sont obligés d'avouer à la fin que ces beaux moyens si vantés par eux, et que repousse la conscience, ont trompé ceux qui les employaient.

Vers le milieu du XVIIe siècle, le machiavélisme semble disparaître, au moins de la spéculation : ses principes se transforment et se dispersent en quelque sorte dans d'autres doctrines, et en particulier dans celle de Hobbes. On peut donc dire, en un sens, que les principes de la politique s'améliorent. On en voit la preuve dans le Testament politique de Richelieu (1). Ce grand ministre, qui ne passe pas pour avoir été trop timoré dans ses actes, ne se serait pas fait de scrupules sur les principes, si l'esprit de son temps n'eût commencé à devenir défavorable à la politique machiavélique. On trouve dans son testament les traces de son génie despotique; mais

(1) Ed. 1687. Le Testament politique de Richelieu, dont l'authenticité a été contestée par Voltaire, est généralement admis aujourd'hui par les historiens. Au moins est-il certain qu'il a été écrit d'après ses inspirations.

assez peu de traits qui sentent le machiavélisme. On voit qu'un esprit plus grand entre dans la politique. C'est le siècle du pouvoir absolu, mais d'un pouvoir gouverné par des pensées plus nobles et plus magnifiques. Au siècle de Catherine de Médicis, de Charles IX et d'Henri III succède le siècle de Henri IV, de Richelieu et de Louis XIV.

Il y a évidemment un reste de machiavélisme dans ce que Richelieu dit de la justice d'Etat, qui doit se conduire par d'autres voies que la justice ordinaire : « Encore qu'au cours des affaires ordinaires, la justice requière une preuve authentique, il n'en est pas de même en celles qui concernent l'Etat, puisqu'en tel cas, *ce qui paraît par des conjectures pressantes doit quelquefois être tenu pour suffisamment éclairci.....* Il faut en de telles occasions *commencer quelquefois par l'exécution*, au lieu qu'en toute autre, l'éclaircissement des droits par témoins et par pièces irréprochables, est préalable à toutes choses. » Richelieu reconnaît qu'un tel principe est dangereux; aussi recommande-t-il de ne pas se servir des derniers et extrêmes moyens, et de n'employer que les moyens innocents, tels que *l'éloignement ou la prison* (1).

Si ces maximes et quelques autres sont encore empreintes de l'esprit machiavélique, il faut reconnaître en même temps qu'aucun écrivain politique n'a condamné d'une manière plus forte et plus éclatante le principe de l'infidélité aux engagements. « Les rois, dit-il, doivent bien prendre garde aux traités qu'ils font, mais

(1) Testament polit., 2e part., c. v.

quand ils sont faits, *ils doivent les observer avec religion.* Je sais bien que beaucoup de politiques enseignent le contraire, mais sans considérer ce que la foi chrétienne nous peut fournir contre ces maximes, je soutiens que puisque la perte de l'honneur est plus que celle de la vie, un grand prince doit plutôt *hasarder sa personne, et même l'intérêt de son Etat, que de manquer à sa parole*, qu'il ne peut violer sans perdre *sa réputation,* et par conséquent *la plus grande force du souverain* (1). » Après le témoignage d'une telle autorité, il est impossible que l'on vienne renouveler les maximes de Machiavel sur la violation des engagements. Ce qui serait un lieu commun dans un philosophe, a la force d'une sentence sous la plume d'un grand homme d'état.

Si le machiavélisme n'apparaît plus dans le testament politique de Richelieu qu'en traits à demi effacés, s'il y rencontre même une protestation éclatante, en revanche le despotisme s'y trahit ou plutôt s'y déclare sans détour. Ce qui caractérise le gouvernement despotique, c'est d'être hostile à la diffusion des lettres et de l'instruction, c'est de se défier de tous les pouvoirs moyens, c'est de traiter le peuple avec mépris comme une bête de somme, enfin c'est de ne permettre l'arbitraire qu'à soi. Or, chacun de ces caractères se rencontre dans le testament politique de Richelieu.

Rien de plus curieux que l'opinion de Richelieu sur le développement des lettres dans le royaume. Il avoue que c'est un ornement indispensable dans un Etat; mais

(1) Ibid, 2e part., c. vi.

il pense « *qu'elles ne doivent pas être indifféremment enseignées à tout le monde*... Le commerce des lettres remplirait la France *de chicaneurs* plus propres à ruiner les familles particulières et à troubler le repos public qu'à procurer aucun bien aux Etats... Si les lettres étaient *profanées* à toutes sortes d'esprits, on verrait *plus de gens capables de former des doutes que de les résoudre*. C'est en cette considération que les politiques veulent en un Etat bien réglé *plus de maîtres ès arts mécaniques que de maîtres ès arts libéraux pour enseigner les lettres* (1). »

Machiavel, qui avait pénétré assez avant dans les ressorts de la constitution française, considérait le parlement comme une sorte de pouvoir modérateur entre les nobles et le peuple, entre la royauté et les sujets : rôle politique, qui n'était pas sans doute dans ses attributions régulières, mais qui était dans l'esprit de la constitution, et servait à tempérer l'excès de l'autorité royale. On pense bien que Richelieu n'admet en aucune manière une pareille prétention. Il ne veut pas que l'autorité du roi souffre aucune limite, et il renvoie le parlement à sa fonction naturelle, qui est de rendre la justice. « Il serait impossible, dit-il, d'empêcher la ruine de l'autorité royale, si on suivait les sentiments de ceux qui, étant aussi ignorants dans la pratique du gouvernement des Etats qu'ils présument être savants dans leur administration, ne sont ni capables de juger solidement de leur conduite, ni propres à donner des arrêts sur le cours des affaires publiques, qui excèdent leur portée. » Mais en éloignant

(1) Ib., 1[re] part. ch. I, sect. 10.

l'autorité judiciaire de toute action effective, Richelieu pense qu'il faut tolérer en elle quelques défauts, et ainsi la laisser blâmer et trouver à redire au gouvernement, sans trop s'en inquiéter. « Toute autorité subalterne regarde toujours avec envie celle qui lui est supérieure, et comme elle n'ose en disputer la puissance, elle se donne la liberté de décrier sa conduite... La plupart des hommes, étant contraints de céder, blâment ceux qui les commandent, pour montrer que s'ils leur sont inférieurs en puissance, ils les surpassent en mérite (1). »

Quant au peuple, rien n'égale le mépris avec lequel en parle le grand cardinal. « Tous les politiques sont d'accord que *si les peuples étaient trop à leur aise,* il serait impossible de les contenir dans les règles de leur devoir... La raison ne permet pas de les exempter de toute charge, parce que en perdant en tel cas *la marque de leur sujétion*, ils perdraient aussi *la mémoire de leur condition,* et que *s'ils étaient libres de tributs, ils penseraient l'être de l'obéissance. Il faut les comparer aux mulets, qui étant accoutumés à la charge, se gâtent par un long repos plus que par le travail* (2). » Tristes et fâcheuses paroles, et qui expliquent dans la suite bien des événements! Car si un aussi grand esprit que Richelieu a pu avoir sur le peuple des idées aussi étroites et aussi grossières, quelle devait être la pensée de ceux qui, sans génie et sans hauteur d'âme, étaient élevés par la fortune et par le hasard au-dessus des autres hommes! Le mépris n'est pas un bon moyen de gouvernement; comme les hom-

(1) Ibid, ch. IV, sect. 3.
(2) Ibid, ch. IV, sect. 5.

mes ne sont pas des animaux, il vient un moment où l'humilié se relève, et s'il ne peut obtenir justice, il se dédommage par la vengeance.

Cependant, tout en méprisant le peuple, Richelieu ne veut pas qu'il soit opprimé, si ce n'est par l'Etat. En effet, dans un vrai gouvernement despotique, il faut qu'il n'y ait qu'une seule autorité arbitraire, celle du prince. La vexation des petits par les grands est une insulte à l'autorité royale. « Il est important, dit-il au roi, d'arrêter le cours de tels désordres par une sévérité continue, qui fasse que les faibles de vos sujets, bien que désarmés, aient à l'ombre de vos lois autant de sûreté que ceux qui ont les armes à la main (1). »

Si Richelieu paraît n'admettre et ne comprendre que le gouvernement despotique, il faut reconnaître en revanche qu'il se fait la plus haute idée des devoirs du gouvernement. Il est l'ennemi de la faveur, et déclare qu'un royaume est en bien mauvais état « lorsque le trône de cette fausse déesse est élevé au-dessus de la raison (2). » Il pousse l'horreur de la faveur si loin, qu'il lui préfère encore le système de la vénalité des charges, tout en le déclarant mauvais (3). Mais c'est pour lui une barrière contre l'arbitraire de la faveur. L'ennemi des favoris, des Chalais, des Cinq-Mars, se reconnaît à cette parole : « Les favoris sont d'autant plus dangereux que ceux qui sont élevés par la fortune, se servent rarement de la raison... Je ne vois rien qui soit si capable de ruiner le plus florissant royaume du monde

(1) Ibid., ch. III, sect. 1.
(2) Ib., IIe part., ch. VII.
(3) Ib., Ire part., ch. IV, sect. V.

que l'appétit de tels gens, ou le déréglement d'une femme, quand le roi en est possédé. »

Après avoir suivi jusqu'au milieu du XVIIe siècle les derniers vestiges du machiavélisme, nous devons parler de l'opposition qu'il a soulevée. Cette opposition est très-vive, surtout dans la seconde partie du XVIe siècle, et l'on citerait à peine un publiciste de cette époque qui n'ait dit son mot contre Machiavel. De toutes parts, il s'éleva des traités, où les maximes de Machiavel étaient indirectement réfutées. On vit je ne sais combien de traités du Prince chrétien, où la morale remplaçait la politique (1). Il y eut enfin un certain nombre de réfutations directes, parties des deux camps qui se divisaient alors l'empire de la science et de la politique : les Catholiques et les Protestants. Ce fut le protestantisme qui produisit la réfutation la plus étendue et la plus virulente de Machiavel au XVIe siècle. En 1576 ou 1578, quatre ans après la Saint-Barthélemy, un protestant, Innocent Gentillet, donna une réfutation en règles, qui fit beaucoup de bruit, et reçut le nom d'*Anti-Machiavel*, titre repris plus tard et rendu célèbre par un autre adversaire, bien plus illustre. C'est à cette source que vinrent puiser les autres adversaires de Machiavel au XVIe siècle, et en particulier les adversaires catholiques, parmi lesquels on peut citer le jésuite Possevin, l'oratorien Bosio et le jésuite espagnol Ribadeneira.

(1) De Officio principis christ., lib. III, Anct. è soc. Jesu Bellarmino Colog. 1619, Princeps Christ. adv. Machiav. à Petr. Ribadeneira, traduction, May. 1603. Je ne parle pas de l'*Institutio principis Christiani* d'Erasme, qui est à peu près contemporaine du *Prince* de Machiavel.

Reproduire cette polémique dans laquelle n'entrèrent que des esprits médiocres et sans portée, serait un travail fastidieux. Nous dirons seulement quelques mots de l'*Anti-Machiavel* de Gentillet, plus intéressant d'ailleurs par les circonstances politiques dans lesquelles il fut écrit que par le fonds même du livre. Gentillet n'attaque pas seulement dans Machiavel une doctrine philosophique, spéculative, abstraite : ce qu'il attaque sous le nom de Machiavel, c'est Catherine de Médicis, c'est Charles IX, c'est la cour de France; c'est la politique florentine transportée à Paris, ce sont les persécuteurs du protestantisme, les ennemis de toute liberté nationale, les auteurs, les instigateurs de la Saint-Barthélemy. Dédié au duc d'Alençon, frère du roi, chef du parti des Politiques, ce livre, écrit et imprimé à Genève, a cet intérêt qu'offre toujours une passion vive et un sentiment légitime. Il dénonce un fait vrai, c'est que sous l'influence des doctrines machiavéliques, la monarchie française s'était dénaturée, et se rapprochait chaque jour davantage des tyrannies italiennes. Que ce fait soit exagéré par la passion et la polémique, on peut l'admettre ; mais il a un fonds de vérité; et c'est là qu'est, selon nous, le principal intérêt de l'Anti-Machiavel. « Voilà quinze ans, dit l'auteur, que la France gémit sous le joug de la tyrannie. » Ce qui nous ramène à peu près à l'avénement de Charles IX. L'auteur attribue cette tyrannie à l'audace de ceux qui ont abusé, dit-il, de l'âge tendre et de la bonté de nos rois : allusion évidente à Catherine de Médicis. Puis, s'adressant au duc d'Alençon, qui était alors l'espoir des protestants, il l'appelle le libérateur providentiel de la France, *fata-*

lem liberatorem Galliæ, il l'invite à chasser cette tyrannie barbare des étrangers, *peregrinorum cruentam tyrannidem*, à rétablir l'ancienne politique du gouvernement de France, à renvoyer en Italie cette politique nouvelle venue de Machiavel, *evellendam relegandamque novam gubernandi rationem in Italiam, unde à Machiavello ad nos deducta est* (1).

Quant au fond des choses, la réfutation de Gentillet manque complétement d'originalité et d'intérêt. Elle est d'abord très-injuste à l'égard de Machiavel, dont l'auteur ne connaît pas même la vie, et dont il ne paraît pas soupçonner le génie. Voici en effet comment il en parle : « Quant à sa vie et à sa mort, je n'en ai rien appris de certain, et je n'ai pas voulu m'en informer; puisqu'il vaut mieux que la mémoire d'un homme si méprisable soit ensevelie dans un éternel oubli... (2) » Il ajoute que Machiavel parle plusieurs fois de son séjour à Rome et en France, « où il était allé, non comme ambassadeur (car il ne se serait point tu sur ce fait), mais vraisemblablement *comme proscrit et comme fugitif*. » Ailleurs, il lui reproche d'être absolument ignorant en politique, et *d'avoir à peine quelque teinture de l'histoire*. On comprend qu'une réfutation entreprise dans de telles dispositions ne doit pas se faire remarquer par l'exactitude et l'impartialité; qualités d'ailleurs assez peu communes au XVIe siècle. Il y a donc beaucoup d'inexactitudes dans Gentillet; il force le sens de Machiavel, ou exagère sa pensée pour la combattre. Par exemple, Machiavel dit-il que le prince doit tirer sa sagesse de lui-même et non

(1) Ded. au prince d'Alençon.
(2) Ant. Mach. l. I, th. 1.

de ses conseillers, principe très-vrai et très-salutaire, Gentillet le combat comme s'il voulait dire que le prince ne doit point avoir de conseillers, et ne consulter personne, ce qui est l'opposé même de la pensée de Machiavel (1). Enfin quelquefois Gentillet renchérit sur la pensée de son adversaire; et la passion religieuse le rend plus machiavélique que Machiavel même.

Quoique la polémique de Gentillet soit en général lourde et banale, il a quelques idées justes et qui pourraient avoir une certaine portée entre les mains d'un esprit plus philosophe. Par exemple, on sait quel est le principe dont parlait Machiavel : c'est que le politique ne doit pas écrire, comme s'il était dans la république de Platon; mais, comme disait Néron, dans la lie de la cité de Romulus. « Les autres, disait Machiavel, ont décrit des républiques imaginaires, des princes imaginaires. Le vrai politique recherche ce qui peut être, et non ce qui doit être. » Gentillet répond avec raison. « Quant à ces conceptions de républiques parfaites qu'ont imaginées certains philosophes, ils n'ont pas cru que rien de semblable pouvait exister, mais ils les ont proposées aux princes et aux chefs des républiques comme des modèles à imiter... Si le prince en effet choisit pour modèles ceux que lui donne Machiavel, César Borgia, Agathocle, etc., que fera-t-il de grand, de digne de louange, puisque les modèles qu'il aura choisis sont eux-mêmes l'opposé de la vertu... Machiavel a donc tort de dire qu'il faut négliger l'idéal pour le réel (*negligenda quæ de perfecta principis forma scripta sunt, et quæ in usu sunt, sequenda*)... Car s'il

(1) Ib. l. III, th. 28.

soutient que dans la réalité, il n'y a que des vices, il donne lui-même un conseil détestable et pernicieux : s'il avoue qu'il y a quelque vertu, pourquoi donc rejeter alors ce modèle de prince parfait, même lorsqu'on ne pourrait jamais espérer d'atteindre à cette perfection (1)? » Il faut encore reconnaître un mérite à l'auteur de l'Anti-Machiavel, celui d'avoir essayé de tirer parti de l'histoire. En cela même il était de l'école de son adversaire, et il lui empruntait les armes par lesquelles il le combattait. Ajoutez enfin que Gentillet a assez bien vu l'une des causes des erreurs de Machiavel, le peu d'étendue de son expérience, et surtout l'influence des exemples de l'Italie. « Quelle expérience a pu avoir, dit-il, un homme qui ne connaissait guère que les querelles de quelques républiques et de quelques petits princes, les factions et les institutions et quelques misérables Florentins (2)? » Que ce soit là une des causes des erreurs de Machiavel, cela n'est pas douteux. Mais il eût été juste de faire remarquer combien il avait fallu de génie pour arriver à des vues si profondes et si étendues dans un champ d'expérience si étroit.

Si médiocre que soit l'*Anti-Machiavel*, de Gentillet, il est encore supérieur à la plupart des autres écrits du même genre; et ce fut lui qui leur fournit des armes. Au premier rang des adversaires de Machiavel, se comptent les jésuites. Possevin, dans les quelques pages intitulées : *Cautio de iis quæ scripsit tum Machiavel-*

(1) L. III, c. 27.
(2) Præf. p. 6.

lus, tum is qui adversus eum scripsit Anti-Machiavellus (1592), nous donne lui-même la preuve qu'il n'a pas même ouvert Machiavel. Car il parle des *deux livres*, où cet organe de Satan a parlé du prince (*prioribus duobus libris, quibus de principe agit*). Or, de deux choses l'une, ou il a cru que le traité du Prince avait deux livres, ou il a cru que les deux traités de Machiavel roulaient sur le *Prince* : dans les deux cas, il est évident qu'il ne l'avait pas lu. Il n'a fait autre chose qu'emprunter à Gentillet ses titres de chapitre, en le reproduisant presque textuellement. Mais il a soin d'envelopper Gentillet dans la même condamnation. Il termine par une sèche analyse du *de Regimine principum*, de saint Thomas.

Le *Princeps Christianus* de Ribadeneira a plus de mérite que la misérable compilation de Possevin. Mais c'est plutôt un traité contre la liberté de conscience que contre Machiavel. Cependant la seconde partie du traité expose les devoirs du prince chrétien, opposé au *Prince* de Machiavel. C'est la piété, la justice, la clémence, la prudence, la libéralité, le tout accompagné d'exemples historiques, anciens ou modernes. Il serait impossible de trouver dans ce monotone catéchisme, la trace d'une idée originale et intéressante.

Enfin, comme les protestants avaient eu leur *Anti-Machiavel*, la cour de Rome voulut avoir le sien. La charge officielle de réfuter Machiavel fut décernée à l'oratorien Bosio, dont nous avons lu deux ouvrages, d'une déplorable médiocrité : le *de Robore bellico* (1)

(1) Liber unus adv. Mach. Col. 1594.

et le *de Imperio virtutis* (1). Le premier de ces deux ouvrages est consacré à réfuter cette opinion de Machiavel, que la religion chrétienne a détruit et affaibli le courage des peuples modernes. Le second ouvrage de Bosio est contre l'hypocrisie du Prince. On peut se donner une idée de la monotonie du livre par la simple table des matières. Les rois hypocrites ont été souvent massacrés par les ennemis; les bons au contraire. Les empereurs et les rois hypocrites ont eu une vie très-courte, et les bons au contraire. Beaucoup de rois hypocrites, n'ayant pas éprouvé de plus grands malheurs, ont été chassés de leurs royaumes, et ont vécu dans la misère. Les rois hypocrites ont vécu dans la crainte, dans les soucis; les bons dans la tranquillité de l'âme. Les rois hypocrites ont eu mille afflictions et ont vécu très-malheureux. Les rois hypocrites ont été tourmentés par les séditions et les révoltes. Voilà ce que l'on appelait alors une réfutation de Machiavel. Est-il surprenant que cette inintelligente confusion de la morale et de la politique ait inspiré à Scioppius son apologie du machiavélisme?

Pour épuiser l'énumération de toutes les critiques de Machiavel, il faut aller jusqu'au XVIII[e] siècle, qui nous offre une réfutation des plus célèbres, œuvre d'un prince illustre et d'un grand homme. Mais cette réfutation ellemême n'est encore qu'une œuvre assez banale, pleine de déclamation et sans portée politique. Il est d'autant

(1) De Imperio Virtutis, sive imperia pendere a veris virtutibus non simulatis, lib. duo adv. Mach. Col. 1594. Ginguené ne cite pas le *de Robore bellico;* mais il cite un autre ouvrage que nous n'avons pas rencontré, *de Antiquo et novo Italiæ statu*, adv. Nic. Mach., lib. IV, 1594 et 1595, in-8°.

plus difficile de la prendre au sérieux que son auteur, comme on le sait, n'eut rien de plus pressé, aussitôt après son avénement au trône, que de supprimer l'édition autant qu'il le put, et que lui-même, dans sa conduite, ne négligea guère d'appliquer les principes qu'il avait combattus en théorie. On a dit avec raison qu'il n'y a rien de plus conforme au machiavélisme, que de réfuter Machiavel, comme héritier présomptif, pour en appliquer plus sûrement les maximes, comme prince régnant. L'*Anti-Machiavel* de Frédéric II n'a donc que très-peu de valeur par lui-même. Il ne vaut que comme témoignage de l'esprit du XVIIIe siècle, qui imposait aux princes l'obligation de flatter l'opinion, même en la trompant.

Au reste, rien n'est plus difficile qu'une réfutation vraiment philosophique de Machiavel; et aucun sujet ne prête plus au lieu commun. Sans doute la conscience publique et le sentiment naturel répugnent invinciblement à de telles doctrines : et c'est là déjà une condamnation suffisamment accablante. Mais si l'on veut démêler avec précision les sophismes dans lesquels s'enveloppe le machiavélisme, on y rencontrera quelque difficulté. Selon nous, c'est sur le principe même de la doctrine que doivent porter les efforts de la critique. Ce principe est confus et complexe; de là vient qu'il peut tromper certains esprits. Quel est-il? C'est qu'il faut être méchant avec les méchants, et tromper ceux qui nous trompent; c'est la loi de la réciprocité.

Ce qui fait la confusion et l'embarras de ce principe, c'est qu'il est assez voisin d'un autre très-vrai et très-

légitime, à savoir qu'il est permis de se défendre par la force contre quiconque nous attaque par la force. C'est sur la confusion de ces deux principes que le machiavélisme s'établit. La critique doit donc s'efforcer de montrer qu'il y a là deux principes et non pas un seul, que le droit de rendre le mal pour le mal n'est pas la même chose que le droit de se défendre. Dans le premier cas, nous nous autorisons du mal qu'on nous a fait, ou qu'on veut nous faire pour justifier celui que nous préparons, nous croyons être déliés de la loi de l'honneur et de la justice par cette seule raison que notre ennemi s'en est le premier délié, comme si sa volonté était le principe de notre devoir, comme si la loi morale était un pacte entre lui et nous. Voilà le principe de Machiavel : c'est la justice des temps barbares; c'est la loi du talion : œil pour œil, dent pour dent, perfidie pour perfidie. C'est la loi sous laquelle vit l'homme, lorsqu'il est encore à peine sorti de l'espèce animale, et que l'homme est un loup pour lui, *homo homini lupus*. Voilà la justice du xve et du xvie siècle, de ces temps où une culture nouvelle de l'intelligence ne faisait encore qu'aiguiser les appétits féroces et cruels du barbare : c'est le temps où la réflexion vient apprendre aux politiques qu'au lieu de combattre en champ clos, à main armée, sous l'œil de Dieu, il vaut mieux rivaliser de finesse, de mensonge et de ruse. Ainsi, le principe de Machiavel, c'est le principe de la guerre sans fin, sans interruption, sans trêve, guerre ouverte ou guerre secrète, guerre intérieure et guerre extérieure, guerre sous toutes les formes, par toutes les armes, à tous les instants de la vie des peuples et des souverains.

En est-il de même du droit de défense? Le droit de défense est évidemment limité à un seul cas, celui d'une attaque effective : il a un objet déterminé et circonscrit, celui de repousser l'attaque. L'attaque une fois repoussée, tout est comme auparavant, les mêmes droits et les mêmes devoirs subsistent. La justice, l'honneur, la fidélité aux promesses, rien n'est abrogé; les lois de la morale, qui sont en même temps les lois protectrices de la société humaine, ne changent pas selon le besoin que nous en avons. Le droit de défense ne peut donc pas aller jusqu'au droit de prévenir une attaque future et supposée par une attaque anticipée, de prévenir l'emploi possible de la force contre nous, par l'emploi certain de la ruse contre l'ennemi, jusqu'au droit de supposer partout et toujours des ennemis prêts à prendre les armes et à nous tromper, et en conséquence, de s'armer le premier, et de tromper d'avance, jusqu'au droit de s'agrandir aux dépens des autres, dans la crainte qu'ils ne s'agrandissent à nos dépens, de violer les traités, sous prétexte qu'ils les violeront, enfin de trahir et de massacrer tous ceux qui gênent la grandeur ou la puissance du prince, par cette raison qu'ils n'attendent que le moment de l'accabler. Le droit va-t-il jusque-là? On ne saurait le dire; car ce serait confondre la défense avec l'oppression.

Le machiavélisme ne repose que sur des équivoques : par exemple, ce principe : Que la morale est relative aux circonstances, est susceptible de deux interprétations contraires, l'une juste et l'autre fausse. Les droits et les devoirs naissent sans doute des rapports des choses et des personnes. Les devoirs ne sont pas les

mêmes envers les parents qu'envers les étrangers, envers les amis qu'envers les parents. Mille circonstances font varier ces rapports. Je dois plus à l'homme qui m'a fait du bien qu'à un homme en général. Entre deux bienfaiteurs, je dois plus à celui qui avait le moins et qui a fait le plus; et ainsi à l'infini. L'appréciation de ces circonstances et des modifications de devoir qui en résultent constitue le tact moral et la délicatesse de la conscience. La loi morale n'est pas, selon l'expression d'Aristote, une règle de fer; c'est une règle lesbienne, c'est-à-dire mobile, qui s'applique à tous les cas et à toutes les circonstances possibles. Par exemple, dit encore Aristote, on ne demandera pas le même courage à un enfant qu'à un homme, ni envers un lion qu'envers un loup. On ne peut nier non plus que les circonstances n'aient leur part et leur droit dans l'accomplissement des promesses. Par exemple, vous avez promis de secourir un allié; mais votre armée est décimée par la maladie; elle est devenue incapable de franchir l'espace qui vous sépare du lieu du rendez-vous; vous ne pourriez l'essayer qu'en la condamnant à une ruine certaine. Etes-vous tenu à l'exécution de la promesse? Vous êtes tenu sans doute à faire tout ce qui est possible, mais non pas au delà. Ainsi, le possible est donc en certains cas la mesure de l'obligation. De ces différentes considérations, on voit comment on peut être entraîné à cette doctrine machiavélique, que tout dépend des circonstance, qu'il n'y a point en politique de bien ou de mal absolu, et que le salut est la loi suprême. Vous voilà entre deux grandes difficultés; car, si vous ramenez tout aux circonstances, vous donnez

gain de cause au machiavélisme; si vous ne concédez rien aux circonstances, vous faites une morale abstraite et inapplicable, vous tombez dans l'erreur stoïcienne, que toutes les fautes sont égales, vous avez enfin contre vous cet axiôme de droit, si juste et si élevé, ***summum jus, summa injuria***. Tels sont les conflits de la conscience dans ces délicates questions; et ces conflits nous expliquent comment des esprits droits et honnêtes peuvent s'y perdre. Il faut essayer de trancher ou de dénouer ces difficultés.

C'est ne rien comprendre à la loi que de la concevoir comme une force abstraite et une règle indéterminée, qui ne s'applique pas plus à ceci qu'à cela. Car elle est, selon Montesquieu, un rapport nécessaire dérivant de la nature des choses. Il faut donc tenir compte de la nature des choses dans l'appréciation de la loi. Par exemple, si l'on doit aimer même ses ennemis, parce que ce sont des hommes, et que le rapport principal de l'homme à l'homme n'est pas effacé par le rapport secondaire de l'ami à l'ennemi, il ne résulte pas de là cependant que vous ne devez faire aucune différence entre l'ami et l'ennemi, car ce serait une injustice pour l'ami; ni que vous deviez traiter l'ami infidèle comme l'ami fidèle, celui d'hier, comme celui d'autrefois; et l'homme qui ne tiendrait pas compte de ces différences dans sa conduite, ferait faute sur faute : il serait semblable à un savant qui voudrait pointer un canon, selon la formule, sans tenir compte de la disposition des terrains, de la résistance des milieux, et de l'élasticité des métaux. Voilà dans quel sens on peut dire que la morale change avec les circonstances. Faut-il en conclure qu'elle change

avec toutes les circonstances? Non, sans doute, car ce serait alors détruire l'idée même de la loi. Dans la nature physique, les lois se modifient par leur rencontre avec d'autres lois; mais elles ne se modifient pas par toute espèce de circonstances. Ainsi, on ne voit pas que la couleur d'un objet change rien à son poids. Il en est de même en morale. Le principe de la morale, c'est l'ordre; et l'ordre résulte du rapport déterminé des choses entre elles selon leur nature. Par exemple, c'est l'ordre qui veut que vous fassiez plus pour un parent que pour un ami, pour un ami que pour un concitoyen, pour un concitoyen que pour un homme; et ces relations dépendent de la nature même des choses. Mais il ne suffit point que les circonstances changent pour qu'une chose défendue devienne permise. Autrement il n'y aura plus rien de défendu ni d'ordonné. Une défense implique une contrainte, et par conséquent une certaine opposition aux désirs, aux passions, aux intérêts de celui auquel elle est faite. Il est évident que si la défense et l'obligation étaient toujours d'accord avec la commodité de l'agent, elles seraient parfaitement inutiles. Elles doivent donc subsister, lors même que cet accord ne subsisterait plus. Si le changement dans les intérêts de l'agent ne change rien à la nature de la défense et de l'obligation, il en est de même de la diversité des conditions sociales. Car, de ce qu'un homme est un prince au lieu d'être un ouvrier, il ne résulte pas qu'il ait plus qu'un autre le droit de violer ses promesses, et de massacrer ses ennemis. Le titre de souverain, de roi, de république, n'a donc aucune influence sur la loi de la fidélité aux promesses; car ce qui fait qu'une pro-

messe doit être observée, ce n'est point qu'elle est faite par tel ou tel, c'est qu'elle est une promesse. Il en est de même de l'obligation de respecter la vie des hommes. On voit donc dans quel sens la morale est relative aux circonstances, et dans quel sens elle ne l'est pas.

Il y a encore dans le machiavélisme une confusion entre deux principes semblables et très-différents. L'un est celui-ci : La fin justifie les moyens. L'autre est celui-là : Le mérite est dans l'intention. En vraie morale, ce n'est pas l'acte qu'il faut considérer, c'est l'intention. Un acte bon, accompli dans une intention mauvaise, est mauvais : dans un but d'intérêt personnel, il est indifférent et n'a aucune valeur morale. Au contraire, un acte mauvais, que l'on croit bon, et que l'on accomplit pour bien faire, devient bon. Et cette doctrine est si vraie, que saint Thomas va jusqu'à dire que c'est pécher que de ne pas faire le mal, lorsque l'on croit que le mal est le bien. C'est là peut-être beaucoup dire, et l'on pourrait contester cette conséquence. Mais ce qui est certain, c'est que le sauvage qui tue son père, ne fait pas mal, puisqu'il croit faire bien, et qu'il veut bien faire. L'agent moral n'est responsable que de ce qu'il a su, compris et voulu. Nier cela, c'est remplacer la justice morale par la justice légale, c'est détruire toute notion de responsabilité, c'est confondre le bien et le mal moral avec la santé et la maladie, avec la science et l'ignorance, avec les avantages et les difformités de la nature. Même devant la justice sociale, c'est encore l'intention qui est le principe de la culpabilité; car l'imprudence, l'absence de discernement, la démence, sont des causes d'acquit-

tement ou d'atténuation; et la préméditation est une circonstance aggravante.

Il n'y a donc pas moyen de nier ce principe, que la moralité est dans l'intention. Mais voyez les conséquences apparentes. Si l'intention est l'unique élément de l'action morale, il suffit que j'aie une bonne intention pour que mes actions soient bonnes. Si, par exemple, pour sauver mon pays, je tue mon bienfaiteur, l'intention justifiera l'acte, la fin justifie les moyens. Dès lors, toutes les actions peuvent être bonnes; car toutes peuvent, dans un cas donné, aboutir à une bonne fin. Or, la fin d'une action c'est la conséquence qui en résulte. La fin du meurtre de Rémus, c'est la fondation de Rome; la fin du massacre des éphores par Cléomène, c'est le rétablissement des lois de Lycurgue. Ainsi la bonté d'une action se mesurera sur ses résultats. Mais le caractère essentiel de l'action morale est d'être bonne par elle-même, indépendamment de ses résultats. « Fais ce que dois, advienne que pourra. » C'est le contraire qui est le vrai, si c'est la fin qui justifie les moyens, et si l'intention justifie l'action. Voyez quel conflit et quel embrouillement des principes de la morale. Ce principe, « tout est dans l'intention, » semble conduire à cette conséquence, « tout est dans le résultat, » ce qui est le renversement de la morale. Ici encore il faut y regarder d'assez près, pour se démêler entre ces principes ondoyants, qui semblent se jouer de la conscience, se perdre les uns dans les autres, et nous éblouir un instant de leurs fausses clartés, pour nous plonger ensuite dans les ténèbres.

Ce qui est vrai, certain, irrécusable, c'est qu'une action n'est bonne qu'autant que l'intention l'est elle-même ; et aussi qu'une action mauvaise, faite sans mauvaise intention, n'est pas répréhensible. Mais pour que l'intention soit bonne, suffit-il que la fin soit bonne ? Voilà la question ; et c'est là qu'est le sophisme. Il y a sans doute des actions indifférentes par elles-mêmes, qui deviennent bonnes par la fin que l'on considère. Par exemple, couper une jambe, est un service rendu à un malade ou un crime envers un homme sain : c'est que l'action en elle-même n'a pas de caractère moral. Mais faire périr un innocent est un crime par soi-même ; et il n'y a pas de fin qui puisse justifier un tel moyen. J'avoue que si en faisant périr un innocent, on croit faire bien, il n'y aura pas véritablement de crime : par exemple, le sauvage qui tue son père, Abraham sacrifiant son fils, les veuves indiennes brûlées sur le bûcher de leurs maris. Mais, dans ce cas, l'erreur porte sur l'acte lui-même : tel acte est mauvais, je le crois bon ; je suis innocent. La question est tout autre, lorsque je demande si un acte, que je sais et que je crois mauvais, peut devenir bon par la fin que je me propose en l'accomplissant. Par exemple, puis-je tuer Rémus pour fonder Rome, massacrer les éphores pour réformer Lacédémone, assassiner César pour rétablir la liberté, brûler un hérétique pour défendre la foi catholique, et enfin faire les massacres de septembre pour épouvanter le monde et sauver la révolution ? Ceux qui ont fait ces actions, ont pu ignorer qu'elles étaient mauvaises, et par conséquent en être innocents : nous n'avons pas à les

juger, mais les actions en elles-mêmes sont injustifiables, et l'on ne peut en conclure qu'il soit permis de tout faire pour ce qu'on croit le bien.

Ces considérations suffisent à montrer par quelle confusion de principes le machiavélisme peut s'insinuer dans les esprits. Nous avons essayé de démêler quelques-uns de ces nœuds embarrassés; nous ne pourrions faire plus sans tomber dans une casuistique minutieuse et imprudente. Or, je suis disposé à croire que la casuistique est une science fausse. Elle combine à son gré les faits et les circonstances; elle met en opposition des principes et des motifs contraires, mais d'une égale importance; elle met la raison dans l'embarras, et la livre à une dialectique à double tranchant, qui ne peut guère produire que le scepticisme. Nous avons reçu de la nature un juge suprême du vrai et du faux en morale, la conscience : mais elle ne prononce qu'en présence des faits mêmes : c'est quand il s'agit d'une action réelle, présente, dont tous les éléments sont bien connus, que la conscience décide tout par un jugement rapide. Toute sa force est dans l'à-propos : elle est essentiellement une faculté spontanée. Mais, si au lieu de la mettre en présence de la réalité même, vous construisez à plaisir les circonstances des faits, et l'embarrassez dans une question abstraite, la conscience n'a plus la même clarté, ni la même certitude : elle laisse la place au raisonnement qui distingue, qui subtilise, et qui finit par éteindre le sentiment vif de la moralité des actes. Le sentiment moral s'éclaire et se fortifie de deux manières : par une forte méditation des principes, et par l'habitude de juger les actions réelles. Grâce à ces

deux moyens de progrès, le sentiment moral n'a que faire de la casuistique. Il n'y a donc pas lieu de se poser ces questions compliquées, où l'on combine à plaisir les difficultés pour embarrasser la conscience. *A priori*, il n'y a qu'une chose à dire : la loi morale est absolue, et ne souffre pas d'accommodement. Quant aux difficultés particulières, c'est à la conscience à en décider à l'instant même; et il n'appartient pas au raisonnement de lui dicter d'avance son jugement.

Au risque de passer pour un politique de cabinet, je dirai avec l'ancien adage : « L'honnêteté est la meilleure politique. » Il en est de la politique comme du commerce. Le commerce ne vit que de probité. Celui qui trompe gagne sur le détail; mais il compromet l'ensemble de ses affaires. La loyauté est la mère du crédit; et plus une maison est honnête, toutes choses égales d'ailleurs, plus elle est solide. Ainsi, en politique. Vous trompez aujourd'hui, et c'est un avantage; car cette tromperie inattendue vous assure un gain particulier : mais on vous trompera demain; et vous aurez perdu le fruit de votre première fraude. Comme vous n'offrirez aucune solidité dans les relations, nul ne s'attachera à vous, et vous n'aurez jamais que des alliés infidèles, et des ennemis cachés. L'honneur est le crédit des gouvernements. Il est vrai que les hommes ont tellement compliqué les rapports simples des choses et des affaires, ils font un tel mélange de l'intérêt personnel, de la cupidité, de l'ambition avec l'intérêt public et le patriotisme, des motifs nobles et des motifs bas, qu'il s'est formé une tradition d'habileté politique, d'après laquelle il paraît presque impossible de réussir par

les voies simples et sincères. Mais quoi qu'il soit d'une extrême difficulté de conserver intacte en politique la parfaite sincérité, on peut cependant voir que dans l'histoire, les hommes qui ont mérité la plus grande réputation de vertu et de droiture, n'ont pas laissé que d'exercer une très-haute influence sur les affaires de leur temps. Nous pourrions citer Aristide, chez les anciens; saint Louis, l'Hôpital, Washington, parmi les modernes. Quel que soit le préjugé répandu, lorsqu'un de ces grands caractères se montre, un respect universel l'entoure, et l'autorité de sa vertu lui tient lieu d'habileté. D'ailleurs, il n'est pas dit que la vertu doive se passer d'habileté, qu'elle doive ignorer les hommes, les ménagements des circonstances, les biais et les accommodements des affaires. Ce qui souvent a jeté du discrédit sur la vertu en politique, c'est d'abord qu'elle manquait de l'intelligence et de l'expérience, conditions de succès que la vertu ne peut pas remplacer; en second lieu, c'est qu'elle n'était pas encore assez haute. La grande vertu commande le respect, fait plier devant elle la ruse et l'hypocrisie, tranche hardiment les difficultés des affaires, et oppose aux piéges de la rouerie politique l'énergie fière d'une conscience tranquille. Une vertu médiocre compose et cède : elle ne veut pas le mal, elle n'a pas la force de vouloir le bien; elle irrite plus par ses scrupules qu'elle n'impose par sa droiture. Sa faiblesse encourage le vice et compromet la vertu même. C'est elle enfin qui fournit au machiavélisme ses plus spécieux prétextes.

Mais en voilà assez sur une doctrine qui a fait son temps, et qu'il faut laisser dans l'histoire. Le machiavé-

lisme a été le résumé de la politique du xve siècle; mais au xvie déjà, il n'est plus qu'une école perdue et dispersée au milieu du grand mouvement du temps. Cette politique négative n'a de sens et de valeur que comme affranchissement de la politique du moyen âge. Le grand débat des temps modernes est le débat de l'absolutisme et de la liberté : Machiavel semble à peine l'avoir entrevu. Il parle de la liberté, comme un ancien et non comme un moderne; il ne devine pas les grandes contestations qui vont s'élever entre les peuples et les souverains. Il ne discute pas le droit des uns et des autres. Cependant le temps n'était pas loin où ces grandes questions allaient commencer à s'agiter et ébranler les principaux Etats de l'Europe. C'est ce que l'on vit au xvie siècle; mais le mouvement commença par où on ne l'attendait pas, par la réforme religieuse.

FIN DU TOME PREMIER.



TABLE DES MATIÈRES.

LIVRE PREMIER.

ANTIQUITÉ.

CHAPITRE PREMIER. — SOCRATE.

CHAPITRE II. — PLATON.

CHAPITRE III. — ARISTOTE.

LIVRE DEUXIÈME.

MOYEN AGE.





LIVRE TROISIÈME.

RENAISSANCE ET XVIe SIÈCLE.

—

SECTION PREMIERE.

CHAPITRE PREMIER. — MACHIAVEL.

CHAPITRE II. — ÉCOLE DE MACHIAVEL.

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

